





الدراسات الأصولية
٤

الاجتهاد الأصولي

دراسة في المفهوم والمنهج

تأليف
د. محمد بن أحمد بن سيد أوبك

الصندوق الخيري لنشر البحوث والرسائل العلمية (٣٤)



الاجتهاد الأصولي

دراسة في المفهوم والمنهج

ح دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع الرياض ١٤٣٣هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

أويك، محمد أحمد سيد

الاجتهاد الأصولي: (دراسة في المفهوم والمنهج)؛

محمد أحمد سيد أويك. - الرياض ١٤٣٣هـ

٣٦٠صفحة ١٧×٢٤

ردمك: ٨-٨٩٧٥-٠٠-٦٠٣-٩٧٨

١. الاجتهاد (أصول فقه) أ- العنوان

ديوي ٢٥١,١٥ ١٤٣٣/٤٢٥

رقم الإيداع: ١٤٣٣/٤٢٥هـ

ردمك: ٨-٨٩٧٥-٠٠-٦٠٣-٩٧٨

ساعد على نشره ليباع بسعر التكلفة

فاعل خير

غفر الله ولوالديه

الطبعة الأولى

١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م



دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية ص.ب ٢٧٢٦١ الرياض ١١٤١٧

هاتف: ٤٩١٤٧٧٦ - ٤٩٦٨٩٩٤ فاكس: ٤٤٥٣٢٠٣

E-mail: eshbelia@hotmail.com

الصندوق الخيري لنشر البحوث والرسائل العلمية
(٦٤)
الدراسات الأصولية
(٤)

الاجتهاد الأصولي

دراسة في المفهوم والمنهج

تأليف
د. محمد بن أحمد بن سيد أوبك





مُقَدِّمَة

الحمد لله رب العلمين إياه نستهدي وبه نستعين

الاجتهاد في الأصول اجتهاد في المنهج، فهو إنتاج للقواعد وترسيم للمعالم ووضع للضوابط.

وأي طريق أجدى وأنفع - في تمييز الخطأ من الصواب - من تتبع مسالك العلماء، والوقوف على مناهجهم في الاستدلال والاستنباط، ومنابذتهم للشبه، ومقارعتهم الحجة بالحجة، وإقامتهم للأدلة، وعرضهم للقضايا، تأصيلا وتفصيلا؟

وكيف يحيط بمدارك العلوم وينفذ إلى تفاصيلها ويتمكن من التصرف فيها من لم يعرف مناهجها ويتمرس بطرق استخراجها من منابعها ؟

بل إن كل من لا يهتم بمدارك العلوم ولا يلقي بالاً لطرق استنباطها يصبح كالعالة على غيره وربما اختلطت عليه المسائل والتبست عليه الأدلة واحتوشته شياطين الشذوذ فأرته القريب بعيدا، والصحيح سقيما، وربما حمله الجهل بأصول الأدلة ومآخذ الأحكام على القول على الله بغير علم.

الاجتهاد من أهم مظاهر النشاط الفكري للإنسان، والحاجة إليه دائمة مادامت وقائع الحياة تتجدد وأحوال المجتمع تتبدل وتتطور، ومادام الشارع مهيمنا على تصرفات المكلفين، ولن يزال.

والاجتهاد - من حيث هو اجتهاد - ضرورة ونتيجة حتمية لتصرف العقلاء بمقتضى عقولهم، وحاجة إنسانية في كل زمان ومكان في مختلف مجالات النشاط الفكري، ولا سيما في علم الأصول الذي هو من أعظم العلوم نفعا وأجلها قدرا وأكثرها فائدة.

على أن حظ المجتهدين في مقدار الاستفادة من هذا العلم متفاوت بحسب تفاوت أذهانهم والمسالك التي يسلكونها.

ومع ذلك فإن حركة العقل دائبة لا تتوقف في البحث عن حقائق الأمور وفهمها وإثباتها وقبولها أوردها، وهذا هو عمل الأصوليين بالنسبة للاجتهاد الأصولي أن يحاولوا إثبات قضاياه بإيراد الأدلة على صحتها وأن يدافعوا عنها ضد المنكرين لها ويبطلوا دعواهم..

ولا يكون ذلك كله إلا بالاجتهاد.

بل إن علم الأصول ذاته لم ينزل تنزيلا، وليس هو إلا ثمرة لإعمال المجتهد للاجتهاد، وبذله للوسع، و تقليبه للنظر في أنحاء الشريعة، واتساع مداركه، وما لديه من علم واطلاع على الثروة العلمية المستنبطة قبله.

فالعلم بالفقه يقتضي العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلة، والعلم بأصوله يقتضي معرفة الأدلة الإجمالية وكيفية الاستفادة منها وصفات المستفيد، وبهذا يكون الاجتهاد الأصولي إذاً أصل الأصول؛ولا يقدح هذا في قطعية الأصول لأن القطع قد يحصل بالنظر والاستقراء وهما راجعان إلى الاجتهاد وأغلب الأدلة المعتبرة في الأصول كذلك.

والمقصود بالاجتهاد الأصولي هو: بذل الوسع واستفراغ الجهد في استنباط مسالك معينة يسلكها المجتهد، وقواعدَ يسترشد بها، وضوابط يلتزم بمقتضاها، حتى يكون اجتهاده صحيحا مقبولا.

وبإهمال هذه الضوابط يستوي العالم والجاهل وأهل الشأن المختصون في هذا العلم بمن لا اختصاص لهم به وتخرج الأمور عن الضبط.

وهنا يجب التنبيه إلى أن الاجتهاد الأصولي يختلف عن الاجتهاد الفقهي، فالاجتهاد الفقهي هو الاجتهاد المعتمد على الأصول، بمعنى أن الحكم المستنبط به منظور فيه إلى الأصول، فهو اجتهاد بالأصول، أما الاجتهاد الأصولي - الذي نقصده هنا ونسعى إلى

البحث فيه - فموضوعه الأصول ذاتها، والغرض منه استنباط القواعد وتقرير الأدلة، لا استنباط الأحكام.

أسباب اختيار الموضوع:

كان لاختيار البحث في هذا الموضوع دوافع منها:

- أنه صادف هوى في النفس ورغبة في الاستفادة المرجوة من معايشة كلام العلماء في هذا العلم.

ولقد كنت ومازلت أعتقد ضرورة أن تكون هناك دراسات عميقة وجادة في طرق الاجتهاد في قضايا علم الأصول والدفاع عنها وتنميتها لحماية الحقيقة الشرعية والخصوصية الفكرية للأمة، وأرجو أن يكون في هذا العمل - على علاته - بلاغ للمستضعفين في هذا العلم إلى أن يأتي الأكفاء ممن هم أهل لحمل الأمانة وحراسة العلم والدين.

* أنه لا يوجد - في حدود اطلاعي - من كتب في خصوص هذا الموضوع على أهميته، ولقد أكثر العلماء من الحديث عن الاجتهاد وغالبا ماتخصص له كتب الأصول بابا مستقلا، ولكنك - مع ذلك - تجدهم يتحدثون غالبا عن الاجتهاد في استنباط الأحكام الفقهية وطرق الكشف عنها، أما الاجتهاد في علم الأصول، فلا تكاد تجد له عندهم أثرا مرشدا.

بل إن أغلب ماكتبه المعاصرون عن علم الأصول لا يهتمون فيه ببيان طرق الاجتهاد الأصولي ومسالكه، ولا يدخلون في تفاصيل الكيفية التي تم بها بناء هذا العلم، ولذا كانت كتبهم على كثرتها تتفاوت في الكم والكيف، ويطبعها الحذف والتنويع، ولا تخرج في الغالب عن عرض المادة الأصولية، وجمعها وترتيبها وتهذيبها، مع التركيز على تاريخ التدوين في علم الأصول، ومحاولة تقريبه وتبسيطه.

وربما كان السبب في إحجام الباحثين عن البحث في هذه القضية صعوبة الإحاطة بها، لما تتطلبه من تتبع واستقصاء في مراجع كثيرة مختلفة المشارب والمناهج، هذا من جهة ومن وجهة أخرى لأنها - فيما يبدو لأول وهلة - مسلك مستوحش وطريق غير سالك، قد لا يسلم سالكه من الوقوع في بعض الأخطاء، ولكن أرجو أن لا يعدم أجرا.

- أن سهام المعارضين استهدفت علم الأصول بحق أو بباطل، وأقلام المفكرين من غير أهل الاختصاص تناوشته، ولم يلتزم أغلبهم بتحرير الأدلة، واستقصاء القضايا، ولم يحترموا اصطلاح الأصوليين، فكان لابد من محاولة إعادة الأمر إلى نصابه، ورسم معالم وضوابط للاجتهاد في الأصول، بقدر المستطاع.

وتتجلى أهمية البحث في الاجتهاد الأصولي في ضرورة تنظيم الاجتهاد، ورسم الطرق السليمة الصحيحة له، وذلك حين ضعفت المدارك وفسدت الاجتهادات وادعى الاجتهاد من ليس له أهلا.

الصعوبات:

* بما أن هذه الدراسة تبحث في الاجتهاد الأصولي، الذي هو سمة عامة بين جل الأصوليين فإنها بطبيعتها صعبة؛ لأن الاجتهاد الأصولي له عدة مظاهر، منها ما هو جلي، ومنها ما يقتضي تتبع مسالك الأصوليين، وليس ذلك بالأمر الهين، إذ يتطلب التعرض لمسائل العلم كلها، ولكافة الاتجاهات، والبحث عن حقيقة تلك المشكلات، وحقيقة الاجتهاد فيها، والأدلة التي يستدل بها كل فريق على رأيه، أو يعترض بها على غيره، وهي مسائل يتصل بعضها ببعض، مما يجعل مراجعتها في مظانها، وجمع ما تفرق منها في ثنايا الكتب، وبطون الأمهات الأصلية، أمرا شاقا، وعملا مضنيا، وهذا ما وطنت عليه النفس، وبذلت فيه الوسع.

* أن البحث في هذا الموضوع، أمر صعب في ذاته؛ لأنه يستدعي مزيدا من العناية في تقرير المذاهب، وتحرير المسائل، والنظر في الألفاظ والمعاني، والوقوف عندها، والقراءة المتكررة،

والتأمل المتأني، والتحليل لفهم كلام الأصوليين، وتوجيه أقوالهم، والصبر على طول نفسهم في الجدل، من أجل استخراج لب كلامهم، وخلاصة مذاهبهم، مع الاستعانة في ذلك بما يحف كلامهم من القرائن، والاصطلاحات، والسياق واستقراء مناهجهم في الحكم على قضايا الأصول، فرب كلمة عابرة، أوإشارة خفية من أحد الكبراء المتقدمين في هذا العلم أرشدت إلى مسائل ذات أهمية، ماكان يمكن الاهتداء لولاها.

ورب ومضة خاطر من أحدهم في غير مظنتها ساعدت في استجلاء قول أوتفسير مذهب.

منهج البحث:

يجدر التنبه هنا إلى بعض النقاط التي تبين طرفا من المنهج المتبع في هذا العمل:

١ - أنه ليس من منهجي في هذا البحث الجمع والإحاطة، ولم أسلك سبيل الاستقراء التاريخي الشامل لكل قضايا علم الأصول في مختلف مراحله؛وإنما مقصود البحث هو بيان خطى هذا العلم، ومناهجه وخلاصة القواعد الأصولية التي وصل إليها العلماء، وتوضيح الوشائج التي تربط بينها،ثم عرض قضايا أساسية وتحليلها في إطار التطبيق لمباديء هذا العلم وقواعده مع بيان طرق الإفادة منها.

٢- حاولت - جهدي - أن ألتزم المنهج العلمي، في دراسة تلك القضايا، وأن أجنب القارئ عناء الجدل الأصولي، وأن أجتهد في اختيار تلك القضايا، وتأصيلها وتفصيلها، حسبما سمح به الوقت، وأعطاه الجهد، لأصل إلى الحقيقة العلمية، التي ينشدها المنصفون في دراستهم لهذا الفن.

٣- اعتمدت في هذا البحث على المصادر الأصلية للأصوليين؛ فرجعت إلى ما صنفوه من الكتب، وأيضا لبعض الكتب المؤلفة عنهم، وأردت أن يكون البحث في هذه المرحلة مقتصرا على المتقدمين من علماء الأصول وذلك لسببين:

الأول: أن دراسة الاجتهاد الأصولي ينبغي أن تبدأ أولا بمرحلة التأسيس لنتبين الطريقة التي تم بها بناء هذا العلم وكيف كان العلماء يسلكون المسالك في تهذيبه وترتيبه.

الثاني: أن المتقدمين من علماء الأصول، اهتموا بهذا العلم منذ ظهوره، وجاءت كتبهم فيه - في الغالب - جيدة، متماسكة، وأضافت إليه إضافات مهمة، حفظت لنا من الضياع أثمن ما نعتز به اليوم، من مقوماتنا، وتراثنا الأصولي، وخلفوا رصيدا ضخما، يتعين بحثه أولا، وغربلته قبل أي عملية انطلاق للإبداع والتجديد.

صحيح أن المتأخر قد يكون أتم نظرا، وأنه يملك الأدلة، وله أن يتصرف فيها كما تصرف الأقدمون، ولا حجر في ذلك، ولكنه لا يخفى مع ذلك أهمية التأسيس على ما أسسه الأقدمون، والاستفادة مما درسوا والكشف عن مناهجهم ووسائلهم في الاجتهاد والاستنباط، ولا بد بعد ذلك أن نجتهد على منوالهم وأن نتقدم في إنجاز البحوث العميقة التي تكشف الغامض وتذلل الصعاب وتقرب البعيد، شريطة أن تكون تلك البحوث تصون ولا تبدد وتحمي ولا تهدد، تجل عطاء علمائنا القدامى وتأخذ أطيب ما أنتجه المحدثون في عمق وبصر وجدية وابتكار مبني على أصالة، وبذلك نؤدي الأمانة ونحفظ الأمة.

٤- هناك من القواعد الأصولية، ما لم أشتغل بالتدليل عليها، إما لكونها معلومة بالبداهة، ولا يتوقف على ذكر دليلها بيان منهج خاص، وإما لكونها راجعة إلى أصل كلي هي بالنسبة له كالجزء، لذلك أكتفي - في مثل هذا - بذكر الأدلة العامة، الدالة عليها، وعلى غيرها، وبيان منهج الأصوليين.

وربما امتد النَّفَس بالأصوليين في قضايا، فأطالوا فيها الجدال والبحث، وهي - مع ذلك - سهلة المدرك، قريبة المأخذ، لا تحتاج إلى اللجاج، فلا أذكرها، مع أخذ العذر لهم، وإنصافهم، لأن المجتهد في مقام التأصيل يبالغ في عرض الأدلة واستقصاء الشبه والرد عليها.

وقد أذكر بعض الأقوال، وأسرد مزيدا من الحجج، ولا يعني ذلك موافقتي على تلك الأقوال، ولكني أذكرها من أجل إظهار نقاط الخلاف واتساع نطاقه ومحاولة كل فريق أن يلزم خصمه بأقوال لم يقلها، وتارة تكون إنما ذكرت للتدليل، في معرض التمثيل، والشأن عند الأصوليين أنه، لا يعترض المثال؛ لأنه قد يكون مجرد افتراض، لا وجود له.

٥- يقع هذا البحث في أربعة أبواب يضم كل باب منها فصولا ومباحث تدخل تحته، ونعرض له فيما يلي:

الباب الأول: الاجتهاد في الدلالات:

وعرضنا فيه لمفهوم اللفظ والمعنى ووجوه الدلالات عند الأصوليين، مع بيان مناهج الأصوليين في الكشف عن دلالات الألفاظ، إلى غير ذلك مما يؤول إلى محامل ألفاظ الشارع في انفرادها واجتماعها وافتراقها..كمسائل مقتضيات الألفاظ وفروقها من عموم وإطلاق ونص.

وإنما قدمت البحث في الدلالات على البحث في الأدلة مع أن الدليل مقدم على الدلالة عقلا ورتبة لأمرين:

الأول: أن تصور كثير من الأدلة يتوقف على الدلالة مثل الأدلة اللفظية الراجعة إلى الكتاب والسنة كالنص والظاهر والعام ...

فهذه الأدلة إنما تعرف من جهة دلاتها، فلو قدمنا الكلام عليها وقلنا مثلا إن الظاهر ينقسم إلى ظاهر بوضع اللغة وظاهر بوضع الشرع احتجنا إلى بيان الدلالة الوضعية والاصطلاحية ودخلنا في الحديث عن الدلالة قبل وقتها، وسيأتي بيان أن من قدم البحث في الأدلة على الدلالة من علماء الأصول لم يعتبر المنطوق دلالة وإنما درسوه باعتباره متنا وخلطوا بذلك بين الدليل والدلالة.

الثاني: أن تقديم مباحث الألفاظ من الناحية المنهجية في نظرنا أولى لأنها تشتمل على مقدمات علمية ومنهجية يحسن الاطلاع عليها قبل الدخول في تفاصيل الأدلة فهما وتوظيفا، ولأن تقديمها يغني عن التكرار.

الباب الثاني: الاجتهاد في إثبات الأدلة:

ويتعلق بالبحث منه تحديد مفهوم الأدلة وذكر صفات الدليل الشرعي وأقسامه، وبيان مصادر الأحكام وحجيتها ومراتبها في الا ستدلال وشروط هذا الاستدلال، ولكننا نقتصر من ذلك على ماله تعلق بمناهج استنباط الأصول، أوباستخراج القواعد المعينة على ذلك، وقد حاولنا في هذا الباب أن نقرب أوجه الخلاف الراجع إلى المفهوم في بعض الأدلة.

الباب الثالث: مناهج الأصوليين في الاجتهاد الأصولي:

ومقصودنا هنا بيان بعض المناهج التي يسلكها علماء الأصول في إثبات القواعد الأصولية، والاستدلال عليها لذلك اشتمل على فصلين:

الفصل الأول في مناهج إثبات الأصول، والفصل الثاني في مناهج الأصوليين في الاستدلال على القواعد الأصولية.

وقد عرضنا الأسباب التي ترجع إلى الاختلاف في تطبيق تلك المناهج التي استخدمها الأصوليون، وإلى طبيعتها، ومميزاتها، والمآخذ عليها باختصار وذلك أن غرضنا هو معرفة مدى التزام الأصوليين بها.

الباب الرابع: ضوابط الاجتهاد الأصولي عند علماء الأصول:

وفيه عرض للشروط والضوابط التي وضعها الأصوليون، من خلال وضع ضوابط عامة وخاصة للاجتهاد الأصولي بناء على استقراء كلام الأصوليين، وكذلك وضع مرتكزات لضبط الاجتهاد في المقاصد لأنها من أهم المباحث الأصولية التي تحتاج إلى وضع الضوابط ورسم المعالم للاجتهاد فيها، لكثرة الداخل فيه وقلة السالم منه.

خطة البحث:

الباب الأول: الاجتهاد في الدلالات.

وفيه فصلان:

الفصل الأول: الاجتهاد في إثبات دلالات الألفاظ.

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم اللفظ عند الأصوليين.

المبحث الثاني: علاقة اللفظ بالمعنى.

المبحث الثالث: أثر الدلالة في تقسيم الألفاظ عند الأصوليين.

المبحث الرابع: مراتب الألفاظ في الدلالة على الأحكام.

الفصل الثاني: مناهج الأصولين في الكشف عن دلالات الألفاظ.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: منهج الأصوليين في إثبات دلالات الألفاظ عند غموضها.

المبحث الثاني: منهج الأصوليين في ترجيح دلالات الألفاظ عند تعارض مقتضياتها.

الباب الثاني الاجتهاد في إثبات الأدلة.

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول:مفهوم الأدلة.

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الدليل.

المبحث الثاني:صفات الأدلة.

المبحث الثالث:أقسام الأدلة.

المبحث الرابع: عوارض الأدلة .

الفصل الثاني: الأدلة المثبتة للأحكام عند الأصوليين.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول:الأدلة المتفق عليها.

المبحث الثاني:الأدلة المختلف فيها.

الباب الثالث: مناهج الأصوليين في الاجتهاد الأصولي.

وفيه فصلان:

الفصل الأول منهج الاستنباط الأصولي.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول:الاتجاه النظري الاستدلالي.

المبحث الثاني:الاتجاه التطبيقي الاستنباطي.

المبحث الثالث:الاتجاه النظري الاستقرائي.

الفصل الثاني:طرق الاستدلال الأصولي.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: استدلالات الأصوليين في الاجتهاد الأصولي.

المبحث الثاني: مسالك الأصوليين في الاستدلال على الأصول.

الباب الرابع:ضوابط الاجتهاد الأصولي عند علماء الأصول.

وفيه فصلان:

الفصل الأول:ضوابط الاجتهاد في الأصول

وفيه مبحثان:

المبحث الأول:شروط الاجتهاد عند الأصوليين.

المبحث الثاني: الضوابط العامة للاجتهاد.

الفصل الثاني: مرتكزات ضبط الاجتهاد في المقاصد.

وفيه ثلاثة مباحث.

المبحث الأول: في ضوابط التقصيد.

المبحث الثاني:وجوب المحافظة على استقرار الأحكام أثناء عملية الاجتهاد.

المبحث الثالث: ضوابط التجديد في المقاصد.

الخاتمة.

وبعد فهذه محاولة لاكتشاف قواعد منهجية، تساعد على تسديد عملية الاجتهاد الأصولي، وهي قواعد مستنبطة من التراث الأصولي، ومستقرأة منه قصاراها أن تثير اهتمام الباحثين إلى البحث في جوانب هذا الموضوع، وتنير جوانب منه حتى يكتمل التصور لما ينبغي أن يكون عليه الا جتهاد الأصولي.

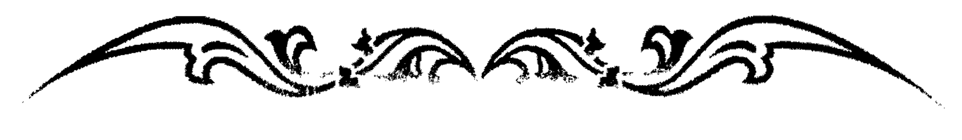
وهي جهد المقل وفي العلم لا يستقل القليل ولايبخس عمل عامل مهما دق في مجال الإفادة والاستفادة.

ولو نظرت إلى الكاتب لا إلى المكتوب لرضيت منه بالقليل واكتفيت بأدنى دليل، ولأكبرت جهود الباحث رغم قصور الباع وانعدام الملكة المساعدة عند مطارحة العلماء، ومنابذتهم، في علم لا ينجي من غمراته، إلا التبحر والرسوخ ولا ينجو من الخطأ فيه إلا من رحمه الله وسدده.

وحسبنا أنه القصور لا التقصير ولعمري لقد كان في الإمكان أبدع مما كان ولكنها كثرة الصوارف وتراكم الهموم وعض زمان لم يدع من الجهد والبال مسحة ولا مجلفا.

ولا يفوتني هنا أن أشكر العلماء الذين ساهم توجيههم والبحث معهم في وضع أسس لهذا البحث، وأخص منهم الأستاذ الفاضل والعالم العامل الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله الذي تفضل بالإشراف على هذا العمل، وأذن بتسجيله في "وحدة الاجتهاد المقاصدي التاريخ والمنهج"، وشجع على نشره بما كتبه عنه، فإليه يرجع الفضل بعد الله تعالى في إنجاز هذا العمل، الذي أسأل الله جل وعلا أن يجعله خالصا لوجه الكريم إنه سميع مجيب.





الباب الأول

الاجتهاد في الدلالات

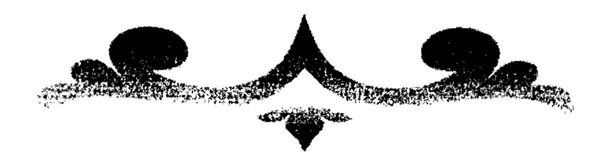
وفيه فصلان:

الفصل الأول: الاجتهاد في إثبات دلالات الألفاظ.

الفصل الثاني: مناهج الأصولين في الكشف عن دلالات الألفاظ.







الفصل الأول

الاجتهاد في إثبات دلالات الألفاظ

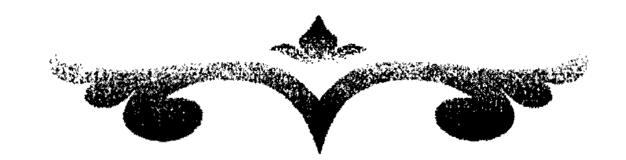
وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم اللفظ عند الأصوليين.

المبحث الثاني: علاقة اللفظ بالمعنى.

المبحث الثالث: وجوه دلالة اللفظ على المعنى.

المبحث الرابع: مراتب الألفاظ في الدلالة على المعاني.





المبحث الأول
مفهوم اللفظ عند الأصوليين

اللفظ في الأصل مصدر من لفظ كضرب وسمع لكن استعمل بمعنى اسم المفعول فأريد به الملفوظ وأصبح بهذا المعنى حقيقة عرفية، وورد في القاموس: «لفظ الكلام نطق كتلفظ»[١]، وجمهور المحققين من علماء اللغة يرون أن استعمال اللفظ في الدلالة من قبيل المجاز، وأصل اللفظ عندهم الرمي مطلقا أو الرمي من الفم خاصة وهو الذي ترشد إليه عباراتهم قال الزمخشري: «في الأساس ومن المجاز لفظ القول ولفظ به»[٢]، وعلى هذا يكون اللفظ استعمل في المنطوق، لكونه حدث بسبب رمي الهواء من داخل الرئة إلى خارجها، إطلاقا لاسم السبب على المسبب.

وفي الصحاح: لفظت الشيء من فمي ألفظه لفظا: رميته، وذلك الشيء لُفاظة[٣]، ولفظت بالكلام وتلفظت به، أي تكلمت به. واللفظ: واحد الألفاظ، وهو في الأصل مصدر[٤].

وعبارة اللسان تفيد أن الأصل في اللفظ أن يكون من الفم فاللفظ عنده هو أن: «ترمي بشيء، كان في فيك والفعل لفظ الشيء يقال لفظت الشيء من فمي ألفظه لفظا رميته، وذلك الشيء لفاظة، ولفظ نفسه يلفظها كأن رمى بها»[٥].

واللفظ عند بعض المؤلفين المحدثين: «صوت أو مجموعة أصوات تواضع الناس على أن تكون جزءا من الحديث لتنقل بينهم فكرة من الأفكار»[٦].

---

(١) القاموس مادة لفظ.

(٢) أساس البلاغة: مادة لفظ.

(٣) ومنه قول امرئي القيس يصف حمارا: يوارد مجهولات كل خميلة يمج لُفاظ البقل في كل مشرب.

(٤) انظر: الصحاح مادة لفظ ٤.

(٥) اللسان مادة لفظ.

(٦) قضية اللفظ والمعنى ٣٦.

واللفظ في اصطلاح النحاة هو الصوت المشتمل على بعض الحروف الهجائية فإذا دل على معنى يمكن السكوت عليه سمي كلاما[١].

أما عند علماء الأصول فاللفظ والكلمة والكلام كلها بمعنى واحد عندهم، والذي يميزهم عن النحاة أن النحاة اشترطوا في الكلام الإفادة؛ و لهذا فرقوا بين الكلام والكلم، والكلمة، و هو تفريق لم يرض عنه الأصوليون بل ردوه، يقول الإمام الرازي: «قال أكثر النحويين: الكلمة غير الكلام فالكلمة هي اللفظة المفردة، والكلام هو الجملة المفيدة، وقال أكثر الأصوليين إنه لا فرق بينهما، فكل واحد منهما يتناول المفرد والمركب»[٢].

وقد احتج علماء الأصول على قولهم هذا بأدلة منها:

* أنه يصح أن يقال تكلم فلان بكلام غير تام، و ذلك يدل على أن حصول الإفادة التامة غير معتبر في اسم الكلام.

* أن العقلاء قد اتفقوا على أن الكلام ما يضاد الخرس والسكوت، والتكلم بالكلمة الواحدة يضاد الخرس والسكوت فكان كلاما.

* يصح أن يقال إن فلانا تكلم بنحو الكلمة الواحدة ويصح أن يقال أيضا إنه ما تكلم إلا بهذه الكلمة الواحدة، وكل ذلك يدل على أن الكلمة الواحدة كلام وإلا لم يصح أن يقال تكلم بالكلمة الواحدة.

* أن اشتقاق الكلمة من الكلْم وهو الجرح والتأثير، و معلوم أن من سمع كلمة واحدة أنه يفهم معناها، فها هنا قد حصل معنى التأثير فوجب أن يكون كلاما[٣]، و على هذا

(١) قضية اللفظ والمعنى ٣٥-٣٦.

(٢) مفاتيح الغيب للإمام الرازي ١/ ٢٦.

(٣) انظر: التفسير الكبير الإمام الرازي ١ / ٢٦،التصور اللغوي عند علماء الأصول ٩٠-٩١.

فالكلام يتركب من المقاطع الصوتية التي خص بها نوع الإنسان دون سائر الحيوان، و من اختلاف تركيبات المقاطع الصوتية حدثت الدلائل الكلامية، والعبارات اللغوية[1].

ومن هذه الأدلة يتضح أن علماء الأصول يعتبرون أن اللفظ أو الكلام هو الوحدة اللغوية الدالة، ولهذا كان نظرهم في الألفاظ أعم من نظر اللغويين حيث درسوا دلالات الحروف والأسماء والجمل على جميع أحوالها سواء كانت منفردة أو في سياقها اللغوي والعرفي العام.

إن غاية النحوي أن ينزل المفردات على ما وضعت له ويركبها عليها، ووراء ذلك مقاصد لا تتعلق بالوضع؛ مما تتفاوت به أغراض المتكلم على أوجه لا تتناهى.

والمقاصد اللفظية التي لاتتعلق بالوضع، تتعلق بالسياق، والنسق ومايتنتج عن ذلك من معان جديدة فيها زيادة وتفاوت عن وضعها التي كانت فيه، وبذا تتنوع الأغراض والمعاني، ولا تتوقف عند حد، وهذا مرتبط بغاية المتفنن وفهم المتلقي وماتثيره في نفسه تلك المعاني في تراكيبها على وجه يتصرف فيه الأصولي تصرفا خاصا لايصل إليه النحوي أو اللغوي.

ولعل ذلك راجع إلى أن علماء الأصول ينظرون إلى الألفاظ باعتبار أنها لا تنفك عن المعاني فالمتكلم إذا أراد شيئا ما عبر عن مراده و ما في نفسه بلفظه، وقد ثبت أن ألفاظ الشارع اعتبر فيها «تلك الإرادات والمقاصد (ورتب عليها) أحكامها بواسطة الألفاظ ولم يرتب تلك الأحكام على مجرد ما في النفوس من غير دلالة فعل أو قول، ولا على مجرد ألفاظ مع العلم بأن المتكلم بها لم يرد معانيها ولم يحط بها علما»[2]، وهنا يختلف نظر الأصوليين عن غيرهم حيث يشترطون في اعتبار القول قصد المتكلم سواء قصد اللفظ أو المعنى؛ و سبب ذلك أنهم يدرسون الألفاظ من حيث اعتبرها الشارع لتحديد مراده و قصده وهذه الأمة - كما يقول ابن القيم - قد منّ الله عليها

---

(١) الأحكام في أصول الأحكام الآمدي ١ / ١٣.

(٢) أعلام الموقعين ٣ / ١٠٥.

و«تجاوز لها عما تكلمت مخطئة أو ناسية، أو مكرهة أو غير عالمة به إذا لم تكن مريدة لمعنى ما تكلمت أو قاصدة إليه»[١].

وهكذا لا يتعلق النظر الأصولي بالألفاظ و دلالاتها على الانفراد وحسب، بل يربط بين دلالة اللفظ والقول والفعل «فإذا اجتمع القصد والدلالة القولية أو الفعلية ترتب الحكم الشرعي»[٢]، وبغياب أحدهما أو تخلفه يتغير النظر بحسب المتخلف «هذه هي قاعدة الشريعة، و هي من مقتضيات عدل الله و حكمته ورحمته»[٣]، و هي التي بموجبها قد تتعطل دلالة اللفظ في اصطلاح الأصوليين لا في الوضع اللغوي على ما يأتي تفصيله فيما بعد إن شاء الله.



---

(١) أعلام الموقعين ٣ / ١٠٥.

(٢) أعلام الموقعين ٣ / ١٠٥.

(٣) أعلام الموقعين ٣ / ١٠٥.

المبحث الثاني
علاقة اللفظ بالمعنى

اعتنى علماء أصول الفقه بكثير من مسائل الألفاظ ومباحثها التي تقوم على أساس دراسة الألفاظ من حيث دلالتها على المعاني، إذ نجدهم يربطون اللفظ بالمعنى انطلاقا من كون الألفاظ إنما وضعت لبيان المعنى بحيث لا تنفك عنه إلا إذا كانت ضربا من اللغو.

وهكذا كان الأصوليون من أكثر العلماء الذين تنبهوا إلى علاقة اللفظ بمعناه لما يترتب على ذلك من أثر في فهم المضمون[١].

وقد تقدم تعريف اللفظ فلا بد هنا أن نعرف المراد بـ"المعنى" عند أهل اللغة والأصول:

(أ) المعنى في اللغة:

من عنى أو عنيت على خلاف وهو المراد والمقصود من الكلام؛ قال في الصحاح: «عنيت بالقول كذا، أي أردت وقصدت. ومعنى الكلام ومعناته واحد، تقول: عرفت ذلك في معنى كلامه وفي معناة كلامه، أي فحواه»[٢]. وفي القاموس عنى بالقول كذا: أراد[٣]وفي اللسان عنيت الشيء أعنيه إذا كنت قاصدا له. وقال ابن سيدة في المخصص: «قد عنيت الشيء قصدته [...] والعرب لا تكاد تستعمل المعنى ويقولون ما معنى هذا ولا يكادون يقولون ما معناه»[٤].

وفي أساس البلاغة للزمخشري «عنيت بكلامي كذا أي أردته وقصدته»[٥].

---

(١) قضية اللفظ والمعنى ٣٧-٣٨.

(٢) الصحاح مادة «عن».

(٣) القاموس مادة «عنى».

(٤) المخصص ١ / ١٧٢.

(٥) أساس البلاغة مادة «عنى».

وحاصل إطلاقات المعنى من حيث اللغة تدل على الأمور الآتية:

١. المراد من الكلام والقصد منه.

٢. مضمون الكلام ومايقتضيه من دلالة.

٣. أن المعنى خفي يدرك بالعقل، وأنه غير اللفظ إذ لا حظ للسان فيه.

(ب) المعنى عند البلاغيين:

حاصل كلام علماء البلاغة أن المعاني أنواع:

المعنى الأول، والمعنى الثاني، والمعنى الثالث:

فالأول هو المعنى الحقيقي للفظ والثاني: هو لازم المعنى الأول أو ملزومه وهذان ظاهران في الكتابة، أما المعنى الثالث فيكون مع التعريض إذا كان عن طريق المجاز والكناية.

مثال ذلك: قول النبي ﷺ: (**المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده**)[1]: المعنى الأول انحصار الإسلام فيمن يكف عن المسلمين يده ولسانه، ومعناه الثاني اللازم لهذا وهو نفي الإسلام عن المؤذى مطلقا، ومعناه الثالث معنى تعريضي إن أردت به الإشارة إلى شخص معين، وهو نفي الإسلام عن هذا الشخص المعين.

ومثال آخر: قولك آذيتني فستعرف، إذا أردت به المخاطب كان كناية، فإذا عرضت بشخص آخر مع المخاطب كان لك معنى ثالث هو المعنى التعريضي، والمعنى الثالث قريب ممايسميه الأصوليون الدلالة التابعة[2].

وقد ذهب عبد القاهر الجرجاني إلى أن هناك المعنى ومعنى المعنى قال: «فنعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ، وهو الذي يفهم منه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن يفهم من اللفظ

---

(١) صحيح البخاري: باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده: ١/ ١١.

(٢) انظر: التصور اللغوي ١٣٢، الموافقات ٣/ ٢٥٢، دلائل الإعجاز ٦٠٣.

معنى ثم يفيد ذلك المعنى معنى آخر»[1]، ومعنى ذلك عنده أن اللفظ يدل «على معناه الذي يوجبه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى – على سبيل الاستدلال- معنى ثانيا، هو غرضك كمعرفتك من كثير رماد القدر أنه مضياف، ومن طويل النجاد أنه طويل القامة»[2].

وإذا ثبت أن للمعاني مراتب فإن ذلك يرجع في الغالب إلى اختلاف جهة الاعتبار التي ينظر منها إلى اللفظ، ولهذا يمكن القول إن «الصورة الحاصلة من حيث إنها تقصد باللفظ تسمى معنى، ومن حيث حصولها من اللفظ في العقل تسمى مفهوما، ومن حيث إنها مقولة في جواب ماهو؟ تسمى ماهية، ومن حيث ثبوتها في الخارج تسمى حقيقة ومن حيث امتيازها عن الأعيان تسمى هوية»[3].

(جـ) المعنى عند علماء الأصول:

بحث علماء الأصول علاقة اللفظ بالمعنى لكنهم ميزوا بين المعاني اللغوية والمعاني الشرعية، فنظروا في الدليل الشرعي من جهتين:

(أ) دلالة اللفظ على المعنى:

أي كيفية فهم المعنى الذي احتواه اللفظ وهو النطق واللسان العربي ومرد هذا النظر ومرجعه إلى اللغة وإلى ما قرره علماؤها، وإليهم يتم الرجوع والاحتكام عند الاختلاف.

(ب) دلالة المعنى الذي احتواه اللفظ عند الاطلاق على القاعدة الشرعية:

وهذه الناحية زائدة على أصل الوضع اللغوي، إذ تُقرر بعضها اللغة ويؤصلها اللغويون، ويقرر بعضها الآخر أهل الشرع.

---

(١) دلائل الإعجاز ٢٠٣.

(٢) دلائل الإعجاز ٢٠٢-٢٠٣.

(٣) تاج العروس ناقلا ذلك عن المناوي:٣٩/ ١٢٣.

فهم كما ترى لم يخلطوا بين دلالة اللفظ الأصلية والتابعة أو المعنى الأول والثاني وإنما درسوا كل معنى على حدة وهذه هي خاصية الضبط والتحرير التي يتميز بها علماء الأصول. فاللغة عند الأصوليين هي ألفاظ دالة على معان ومن حيث هي كذلك يمكن استمداد المعاني من الألفاظ بطريقتين، إما بالحصول على المعنى المطلق الذي لم يقيد بقيد خارجي عن طريق الألفاظ و العبارات المطلقة، وهنا تظهر الدلالة الأصلية للفظ، وإما بالوصول إلى المعنى عن طريق الألفاظ والعبارات المفيدة وهنا تظهر الدلالة التابعة.

وطريق الوصول إلى أحكام الشريعة عند الأصوليين هو من جهة كونها بلسان العرب وليس من جهة كونها كلاما فقط، وهذا الاعتبار شامل لما تدل عليه الألفاظ بالمعنى الأصلي المرتبط بها، وما تدل عليه بالمعنى التبعي وهو المفهوم من التركيب[1].

ومما يوضح ذلك ما ذكره الإمام البزدوي (ت ٤٨٢ هـ) من أن أحكام الشرع عند الأصوليين إنما تعرف: «بمعرفة أقسام النظم والمعنى وذلك أربعة أقسام فيما يرجع إلى معرفة أحكام الشرع:

القسم الأول: في وجوه النظم؛ صيغة ولغة.

والثاني: في وجوه البيان بذلك النظم .

والثالث: في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان.

والرابع: في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني على حسب الوسع والإمكان وإصابة التوفيق»[2].

(١) انظر :التصور اللغوي ١٣٢.

(٢) كشف الأسرار:١/ ٤٤.

ثم يأخذ في بيان تلك الأقسام على النحو الآتي:

الأول: مايرجع إلى وجوه النظم من حيث الصيغة واللغة:

ينقسم اللفظ من هذه الجهة إلى عام، و خاص، ومشترك، ومؤول.

الثاني: مايرجع إلى وجوه البيان بذلك النظم:

ينقسم اللفظ بهذا الاعتبار إلى ظاهر، ونص، ومفسر، ومحكم وخفي ومجمل، ومتشابه.

الثالث: مايرجع إلى وجوه استعمال النظم :

وينقسم اللفظ من جهته إلى حقيقة ومجاز، وصريح، وكناية.

الرابع: مايرجع إلى معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني على حسب الوسع والإمكان:

ينقسم اللفظ بحسب هذا الاعتبار إلى دال بالعبارة، ودال بالإشارة، ودال بالدلالة، ودال بالاقتضاء[1].

من هنا يتبين أن علماء الأصول ينظرون إلى اللفظ والمعنى معا من جهات مختلفة اعتمادا على اللغة وعرف الاستعمال؛ ويولون اللغة أهمية خاصة لدورها في كشف الأحكام الشرعية؛ ولهذا قرروا أن «كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي فليس من علوم القرآن في شيء، لا مما يستفاد منه، ولا مما يستفاد به، ومن ادعى ذلك فهو في دعواه مبطل»[2].

وقد اشترطوا لفهم مراد الشرع من ظواهر الألفاظ شروطا تضبط علاقة المعنى باللفظ وضرورة إثبات تلك العلاقة حتى لا يكون اللفظ في واد والمعنى في واد آخر ومن تلك الشروط:

* أن يثبت كون المعنى موافقا لمقتضى الظاهر والمقرر في لسان العرب ويجري على المقاصد العربية.

---

(١) انظر: كشف الأسرار: ١/ ٤٤.

(٢) الموافقات ٣ / ٢٥٠-٢٥٢، قواعد الاحكام ٢ / ٨١.

* أن يكون له شاهد نصا أو ظاهرا في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض.

إلى غير ذلك من الشروط التي اشترطها علماء الأصول لضبط علاقة اللفظ بالمعنى[(١)].

ومما يتميز به الأصوليون عن غيرهم أنهم بحثوا في مراتب الألفاظ في الدلالة على المعاني، ككون «اللفظ العام أكثر انتظاما للمسميات من الخاص؛ والخاص في معرفة المراد به أثبت من المشترك ففي المشترك احتمال غير المراد ومع الاحتمال لا يتحقق الثبوت، والمشترك في إمكان معرفة المراد عند التأمل في لفظه أقوى من المجمل؛ فليس في المجمل إمكان ذلك دون البيان»[(٢)].

ويكفي أن نشير هنا إلى بعض الأمثلة التي تبين اهتمام الأصوليين بالربط بين اللفظ والمعنى:

فمن القواعد المهمة التي انتبهوا إليها: أنه لا عبرة بالألفاظ إذا جهلت المعاني[(٣)]، وأن قصد اللفظ المتضمن للمعنى قصد لذلك المعنى[(٤)]، وقولهم إن اللفظ يحمل على ما يدل عليه ظاهره في اللغة أو عرف الشرع أو عرف الاستعمال[(٥)]، ونحو ذلك من القواعد التي تتناول علاقة اللفظ بالمعنى والتي سيأتي بيانها في محلها إن شاء الله، وغرضنا هنا إنما هو الإشارة إلى مفهوم اللفظ والمعنى عند الأصوليين وبيان اهتمامهم بالعلاقة بين اللفظ والمعنى، وتميُّزِهم عن غيرهم في دراسة دلالات الألفاظ من جوانب متعددة واعتبارات مختلفة.

---

(١) انظر: غياث الأمم للجويني ٢٦٧.

(٢) أصول السرخسي ١ / ٥٩.

(٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ٢ / ٧٩.

(٤) إعلام الموقعين ٣ / ١٢٤.

(٥) قواعد الأحكام ٢ / ٨١.

المعاني اللغوية عند الأصوليين مقدمة على القياس الشرعي:

والمقصود بذلك أن الكلام متى كان في معنى اللغة فإن علماء الأصول نصوا على «أنه لا يجوز المصير فيه إلى الإثبات بالقياس الشرعي»[1]، ومثال ذلك الكلام في حقيقة الألفاظ الباقية على أصل الوضع اللغوي، فطريق معرفتها هو التأمل في أصول أهل اللغة.

وإذا كان علماء الأصول إنما وضعوا قواعد تضبط استنباط المعاني من النصوص ومنها أن أيَّ فهم لنصوص الشارع لا بد وأن يكون جاريا على معهود العرب في لغتهم، فإنهم بذلك ميزوا بين المعاني اللغوية المستفادة من دلالات الألفاظ على مقتضياتها بحسب وضع اللغة وبين المعاني الشرعية المستفادة من النظر في القواعد الشرعية كالنظر في العلل والمصالح إلى غيرها من الأمور التي لا يتوقف النظر فيها على اللغة.

اعتبار المقاصد والنيات في الألفاظ:

لعل الذي يميز الأصوليين كما قلنا هو أنهم يشترطون في اعتبار دلالات الألفاظ الالتفات إلى قصد ونية صاحبها؛ ومرادهم: «أنها لا تلزم بها أحكامها حتى يكون المتكلم بها قاصدا لها مريدا لموجباتها، كما أنه لا بد أن يكون قاصدا اللفظ مريدا له، فلابد من إرادتين إرادة التكلم باللفظ اختيارا وإرادة موجبه ومقتضاه، بل إرادة المعنى آكد من إرادته اللفظ، فإنه المقصود واللفظ وسيلة»[2]، وهذا ما تتأكد إليه الحاجة في بناء الأحكام انطلاقا من تحديد جهة تعلق الحكم باللفظ، كما في سبق اللسان مثلا فإنه دائر بين الخطأ في اللفظ والخطأ في القصد.



---

١) أصول السرخسي ٢ / ١١٩.

٢) أعلام الموقعين ٣ / ٦٢

المبحث الثالث
أثر الدلالة في تقسيم الألفاظ عند الأصوليين

الدلالة: هي كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالما بوضعه له[١].

والفرق بين الدلالة والمدلول: أن الدلالة هي النسبة بين اللفظ والمعنى ومن شأنها أن تسبق المدلول بهذا الاعتبار أي أن الدلالة متقدمة على المدلول، أما المدلول فهو ثمرة الدلالة ومن ثم فهو متأخر عنها.

كما أن الدلالة تعني الحكم، والمدلول يشمل الحكم والذات أي المحل الذي ورد فيه اللفظ، فقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[٢] الدلالة فيه هي تحريم التأفيف في وجه الوالدين دلالة المنطوق، والمدلول التحريم (الحكم) ومحله النص أو اللفظ نفسه[٣].

هل الدلالة صفة للسامع أم للفظ؟

بحث علماء الأصول في الفرق بين دلالة اللفظ، والدلالة باللفظ، واختلف نظرهم في تحديد الدلالة هل هي فهم السامع ؟ أم إفهام السامع ؟أم هي كون اللفظ بحيث إذا أطلق دل؟[٤].

قال القرافي: «الدلالة باللفظ، هي استعمال اللفظ، إما في موضوعه، وهو الحقيقة، أو في غير موضوعه لعلاقة بينهما، وهو المجاز، والفرق بينهما أن هذه صفة للمتكلم وألفاظ قائمة باللسان، وقصبة الرئة، وتلك صفة السامع، وعلم، أو ظن قائم بالقلب»[٥].

فإذا نحن حملنا قول من قال إنها فهم السامع، على أنه أراد بالفهم الافهام يرتفع الخلاف، والفرق بينهما أن الفهم صفة للسامع، والافهام صفة للمتكلم، أوصفة للفظ على سبيل المجاز، وهذه دلالة بالقوة أما الدلالة بالفعل فهي إفادته المعنى الموضوع له.

---

(١) انظر: البحر المحيط ٢ / ٢٦٨.

(٢) سورة الإسراء، الآية [٢٣].

(٣) انظر: مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ ٦٥.

(٤) انظر: شرح التنقيح ٢٥-٢٦.

(٥) شرح التنقيح:٢٦.

وقد قسم الأصوليون دلالة اللفظ إلى ثلاثة أقسام:

* دلالة المطابقة، وتسمى أيضا دلالة الوضع .

* دلالة التضمن.

* دلالة الالتزام.

ولكن اختلفت مناهجهم في كيفية تقسيم تلك الدلالات، و سنقتصر على بيان بعضها:

منهج الغزالي في تقسيم الدلالات:

جرى الإمام الغزالي في بحثه لدلالة اللفظ على المعنى، على منهج يركز فيه على الفصل بين الصيغة ومايقتبس من الصيغة، والدلالات عند الأصوليين عنده تدخل في مايقتبس من الصيغة مبينا على أنها خمسة أقسام، وهو يشير في الغالب في نهاية كل قسم إلى أنه لامشاحة في الاصطلاح ولكنه في الواقع يستدرك على الأصوليين، في تحديد مدلول كل مصطلح:

١) دلالة اللفظ باقتضائه:

وهو مايؤخذ من مقتضى اللفظ، و«لا يدل عليه اللفظ، ولا يكون منطوقا به، ولكن يكون من ضرورة اللفظ؛ إما من حيث لا يمكن كون المتكلم صادقا إلا به، أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعا إلا به أو من حيث يمتنع ثبوته عقلا إلا به»(١). والمراد أوالمقصود بالمقتضى ماهو ضروري لصدق المتكلم كقوله ﷺ: **(لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل)**(٢)، فإنه نفى الصوم، والصوم لا ينتفي بصورته، فمعناه: «لا صيام صحيح أو كامل، فيكون حكم الصوم هو المنفي لا نفسه، والحكم غير منطوق به لكن لا بد منه لتحقيق صدق الكلام»(٣)، ومن هنا ذهب الغزالي إلى أن المقتضى لاعموم له؛ «لأنه ثبت اقتضاء لا لفظا»(٤).

---

(١) المستصفى: ٢٦٢.

(٢) السنن الكبرى: ٢/ ١١٧.

(٣) المستصفى:٢٦٢.

(٤) المستصفى:٢٦٢.

قال: «ويقرب منه: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[(١)] أي: أهل القرية؛ لأنه لا بد من الأهل حتى يعقل السؤال فلا بد من إضماره، ويجوز أن يلقب هذا بالإضمار دون الاقتضاء، والقول في هذا قريب»[(٢)].

٢) دلالة اللفظ بإشارته:

وهو«ما يؤخذ من إشارة اللفظ لا من اللفظ، ونعني به: ما يتسع اللفظ من غير تجريد قصد إليه، فكما أن المتكلم قد يفهم بإشارته وحركته في أثناء كلامه ما لا يدل عليه نفس اللفظ فيسمى إشارة، فكذلك قد يتبع اللفظ ما لم يقصد به، ويبنى عليه»[(٣)]. ، ويظهر من الأمثلة التي ساقها هنا أن هذا الضرب هو ما اصطلح عليه بعده بالدلالة التابعة[(٤)].

---

(١) سورة يوسف، الآية [٨٢].

(٢) المستصفى ٢٦٢.

(٣) المستصفى ٢٦٢.

(٤) قال: ومثال ذلك تمسك العلماء في تقدير أقل الطهر، وأكثر الحيض بخمسة عشر يوما بقوله ﷺ: (إنهن ناقصات عقل ودين)، فقيل: ما نقصان دينهن ؟ فقال: (تقعد إحداهن في قعر بيتها شطر دهرها لا تصلي، ولا تصوم)، فهذا إنما سيق لبيان نقصان الدين، وما وقع النطق قصدا إلا به لكن حصل به إشارة إلى أكثر الحيض، وأقل الطهر، وأنه لا يكون فوق شطر الدهر، وهو خمسة عشر يوما من الشهر، إذ لو تصور الزيادة لتعرض لها عند قصد المبالغة في نقصان دينها، ومثاله استدلال الشافعي رحمه الله في تنجس الماء القليل بنجاسة لا تغيره بقوله ﷺ: (إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثا فإنه لا يدري أين باتت يده). إذ قال: لولا أن يقين النجاسة ينجس لكان توهمها لا يوجب الاستحباب. ومثاله تقدير أقل مدة الحمل بستة أشهر أخذا من قوله: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَـٰلُهُۥ ثَلَـٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥]، وقد قال في موضع آخر: ﴿وَفِصَـٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ﴾ [لقمان: ١٤]، ومثاله المصير إلى أن من وطئ بالليل في رمضان فأصبح جنبا لم يفسد صومه؛ لأنه قال: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ﴾ ، وقال: ﴿فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ﴾[البقرة: ١٨٧]، ثم مد الرخصة إلى أن يتبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر، فتشعر الآية بجواز الأكل، والشرب، والجماع في جميع الليل، ومن فعل ذلك في آخر الليل استأخر غسله إلى النهار، وإلا وجب أن يحرم الوطء في آخر جزء من الليل بمقدار ما يتسع للغسل.

فهذا، وأمثاله مما يكثر، ويسمى إشارة اللفظ. المستصفى ٢٦٣.

٣) دلالة اللفظ بإيمائه:

أي مايؤخذ من إيماء النص؛ وهو: «فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[١] و﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا﴾[٢]، فإنه كما فهم وجوب القطع، والجلد على السارق، والزاني، وهو المنطوق به فهم كون السرقة، والزنا علة للحكم، وكونه علة غير منطوق به لكن يسبق إلى الفهم من فحوى الكلام. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ۝ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾[٣] أي: لبرهم، وفجورهم [...]، وهذا قد يسمى إيماء، وإشارة كما يسمى فحوى الكلام، ولحنه، وإليك الخيرة في تسميته بعد الوقوف على جنسه وحقيقته»[٤].

٤) دلالة اللفظ بسياقه: مايؤخذ من سياق اللفظ:

وهو: «فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام، ومقصوده، كفهم تحريم الشتم والقتل والضرب من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾[٥] [...]، وفهم ما وراء الذرة»[٦]، من قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾[٧].

وهو يرى أن الدلالة هنا مأخوذة من سياق اللفظ، ويرد على مايمكن أن يعترض به عليه على مذهب الجمهور من الأصوليين اللذين يجعلون هذا الضرب من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى، بأنه(لا حجر في هذه التسمية، **لكن يشترط أن يفهم أن مجرد ذكر الأدنى لا يحصّل هذا**

---

(١) سورة المائدة، الآية [٣٨].

(٢) سورة النور، الآية [٢].

(٣) سورة الانفطار، الآيتان [١٣-١٤].

(٤) المستصفى ٢٦٣.

(٥) سورة الإسراء، الآية [٢٣].

(٦) المستصفى ٢٦٤.

(٧) سورة الزلزلة، الآية [٧].

التنبيه ما لم يفهم الكلام، وما سيق له، فلولا معرفتنا بأن الآية سيقت لتعظيم الوالدين واحترامهما لما فهمنا منع الضرب، والقتل من منع التأفيف، إذ قد يقول السلطان إذا أمر بقتل ملك: لا تقل له أف لكن اقتله، وقد يقول: والله ما أكلت مال فلان، ويكون قد أحرق ماله فلا يحنث)[1] ثم هو لايمانع في تسميته قياسا إن أريد به «أنه مسكوت فُهِمَ من منطوق فهو صحيح بشرط أن يفهم أنه أسبق إلى الفهم من المنطوق أو هو معه، وليس متأخرا عنه، وهذا قد يسمى مفهوم الموافقة، وقد يسمى فحوى اللفظ ولكل فريق اصطلاح آخر فلا تلتفت إلى الألفاظ واجتهد في إدراك حقيقة هذا الجنس»[2].

٥) دلالة اللفظ بمفهومه:مايؤخذ من مفهوم اللفظ:

و«معناه الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه، ويسمى مفهوما؛ لأنه مفهوم مجرد لا يستند إلى منطوق، وإلا فما دل عليه المنطوق أيضا مفهوم، وربما سمي هذا دليل الخطاب، ولا التفات إلى الأسامي، وحقيقته أن تعليق الحكم بأحد وصفي الشيء يدل على نفيه عما يخالفه في الصفة»[3].

وقد سلك الآمدي (ت٦٣١هـ) في تقسيم الدلالة المنهج نفسه الذي يقوم على الفصل بين الصيغة، ومايقتبس منها، وعبر عن الصيغة بالمنظوم وهوالمنطوق وعما يقتبس منها بـ"دلالة غير المنظوم" وهي عنده تضم الأقسام التي ذكرها الإمام الغزالي، ويعني بدلالة غير المنظوم ما كانت «دلالته لا بصريح صيغته ووضعه، وذلك لا يخلو إما أن يكون مدلوله مقصودا للمتكلم، أو غير مقصود: فإن كان مقصودا، فلا يخلو إما أن يتوقف صدق المتكلم أو صحة الملفوظ به عليه، أو لا يتوقف: فإن توقف، فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الاقتضاء، وإن لم يتوقف فلا يخلو إما أن يكون مفهوما في محل تناوله اللفظ نطقا، أو لا فيه.فإن كان الأول،

---

(١) المستصفى ٢٦٤.

(٢) المستصفى ٢٦٤.

(٣) المستصفى ٢٦٥.

فتسمى دلالته دلالة التنبيه والإيماء، وإن كان الثاني: فتسمى دلالته دلالة المفهوم.وأما إن كان مدلوله غير مقصود للمتكلم، فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الاشارة»[1].

وهو وإن اتفق مع الغزالي في هذا، فإنه يختلف معه في عرضه للدلالة ويظهر ذلك في:

* أنه جعل المفهوم مصطلحا مستقلا ثم قسمه إلى مفهوم موافقة، ومفهومخالفة[2]، ولهذا كانت الأقسام عنده أربعة؛لأن مصطلح المفهوم عنده شامل لنوعي المفهوم وعند الغزالي خمسة لأنه أفرد مفهوم الموافقة بقسم وإن لم يسمه.

* أنه صدر الدلالات بمنطق حصر فيه تسميتها في الأنواع التي ذكرها، أما الإمام الغزالي فقد عرضها منثورة من غير ضابط يجمعها ابتداء.

(١) ذكر هنا أربعا من أنواع الدلالات:

* النوع الأول: دلالة الاقتضاء وهي ما كان المدلول فيه مضمرا، إما لضرورة صدق المتكلم، وإما لصحة وقوع الملفوظ به.

* النوع الثاني: دلالة التنبيه والإيماء وهي خمسة أصناف، تكلم عليها الأصوليون في مسالك العلة في باب القياس.

* النوع الثالث: دلالة الاشارة.النوع الرابع المفهوم انظر: الأحكام للآمدي ٣/ ٦٤- ٦٥.

(٢) اهتم الإمام الآمدي بتحديد المعنى المراد من "المفهوم" فقال: «ولا بد من النظر في معناه وأصنافه قبل الحجاج في نفيه وإثباته أما معناه، فاعلم أن المفهوم مقابل للمنطوق، والمنطوق أصل للمفهوم، فلا بد من تحقيقه أولا، ثم العود إلى تحقيق، معنى المفهوم ثانيا. فنقول أما المنطوق، فقد قال بعضهم هو ما فهم من اللفظ في محل النطق، وليس بصحيح، فإن الأحكام المضمرة في دلالة الاقتضاء مفهومة من اللفظ في محل النطق، ولا يقال لشيء من ذلك منطوق اللفظ، فالواجب أن يقال: المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ قطعا في محل النطق [...] وأما المفهوم فهو ما فهم من اللفظ في غيره محل النطق، والمنطوق، وإن كان مفهوما من اللفظ، غير أنه لما كان مفهوما من دلالة اللفظ نطقا، خص باسم المنطوق، وبقي ما عداه معرفا بالمعنى العام المشترك، تمييزا بين الأمرين. قال: وإذا عرف معنى المفهوم، فهو ينقسم إلى ما يسمى مفهوم الموافقة وإلى ما يسمى مفهوم المخالفة..» الأحكام للآمدي ٣ / ٦٦.

* أن المنطوق غير الصريح داخل عنده في دلالة غير المنظوم أو مايقتبس من الصيغة[١].

منهج الإمام الرازي في تقسيم الدلالات:

قسم الرازي اللفظ من حيث دلالته على المعنى إلى قسمين:

القسم الأول:

اللفظ إما أن تعتبر دلالته بالنسبة إلى تمام مسماه أو بالنسبة إلى ما يكون داخلا في المسمى، وهو بهذا الاعتبار ينقسم في دلالته إلى: مطابقة وتضمن والتزام[٢].

وفي تقسيمه لدلالة الالتزام بيّن «أن المعنى المستفاد من دلالة الالتزام، إما أن يكون مستفادا من معاني الألفاظ المفردة، أو من حال تركيبها؛ والأول قسمان: لأن المعنى المدلول عليه بالالتزام؛ إما أن يكون شرطا للمعنى المدلول عليه بالمطابقة أو تابعا له فإن كان الأول فهو المسمى بدلالة الاقتضاء»[٣] ثم عرض أقسامها.

قال: «وأما إن كان تابعا لتركيبها؛ فإما أن يكون من مكملات ذلك المعنى أو لا يكون؛ فالأول كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب عند من لا يثبته بالقياس»[٤].

وهذا هو مفهوم الموافقة ولأنه ضرب من القياس[٥] عنده لم يذكره بالاسم هنا وإن سماه به في كلامه على المخصصات[٦]، قال: «وأما الثاني فإما أن يكون المدلول عليه بالالتزام ثبوتيا

---

(١) انظر: الأحكام للآمدي ٣ / ٦٦.

(٢) الدلالة الوضعية هي دلالة المطابقة وأما الباقيتان فعقليتان لأن اللفظ إذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى إلى لازمه ولازمه إن كان داخلا في المسمى فهو التضمن وإن كان خارجا فهوالالتزام.انظر: المحصول ١/ ٢١٩.

(٣) المحصول ١/ ٢٣٢

(٤) انظر: الخلاف في عد مفهوم الموافقة من القياس الجلي:قواطع الأدلة ١٢٣٦ والأحكام للآمدي: ٣/ ٦٨.

(٥) انظر: الخلاف في عد مفهوم الموافقة من القياس الجلي:قواطع الأدلة ١٢٣٦ والأحكام للآمدي: ٣/ ٦٨.

(٦) لم يذكره بهذا الاسم إلا في موضع واحد قال: ثانيها مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب والتخصيص فيه جائز إذا لم يعد بالنقض على الملفوظ مثل تقييد الأم إذا فجرت وضرب الوالد إذا ارتد ولا يجوز إذا عاد بالنقض عليه.المحصول ٣/ ١١

أو عدميا أما الأول فكقوله: ﴿فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾[1] ومد ذلك إلى غاية تبين الخيط الأبيض فيلزم فيمن أصبح جنبا أن لا يفسد صومه وإلا وجب أن يحرم الوطء في آخر جزء من الليل بقدر ما يقع الغسل فيه وأما الثاني فهو أن تخصيص الشيء بالذكر هل يدل على نفيه عما عداه»[2]، وهذا القسم شامل لدلالة الإشارة التي لم يسمها وعبر عنها بالمثال، وهو جواز أن يصبح الجنب صائما أخذا من إشارة الآية في قوله تعالى: ﴿فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾[3]، وهو أيضا شامل لمفهوم المخالفة ولم يسمه هنا بهذا المصطلح[4] وعبر عنه بصيغة الاستفهام و«هو أن تخصيص الشيء بالذكر هل يدل على نفيه عما عداه؟»[5].

التقسيم الثاني:

للألفاظ عند الرازي هو أن اللفظ الدال على معنى إما أن يكون دالا بلفظه، أو بمفهومه، ثم قسم اللفظ باعتبار الإفراد والتركيب، والدلالة وعدمها؛ وذلك أن اللفظ (إما أن يكون لفظا مفردا أو مركبا وكلاهما إما أن يكون دالا على معنى أو ليس بدال على معنى فهذه أربعة:

الأول: اللفظ الدال على لفظ مفرد؛ دال على معنى مفرد:

«وهو لفظ الكلمة وأنواعها وأصنافها، فإن لفظ الكلمة يتناول لفظ الاسم وهو لفظ مفرد، ويتناول لفظ الرجل وهو لفظ مفرد دال على معنى مفرد، وكذا القول في جميع أسماء

(١) سورة البقرة، الآية: [١٨٧].

(٢) المحصول ١ / ٢٣٣-٢٣٤.

(٣) سورة البقرة، الآية [١٨٧].

(٤) ذكره بالاسم مرة واحدة في المخصصات قال أما: مفهوم المخالفة فإنه يفيد في المسكوت عنه انتفاء مثل حكم المذكور ويجوز أن تقوم الدلالة على ثبوت مثل حكم المذكور لبعض المسكوت عنه. المحصول ٣/ ١١.

(٥) المحصول ١/ ٢٣٣-٢٣٤.

الألفاظ كالقول والكلام والأمر والنهي والعام والخاص وأمثالها»[١].

الثاني: اللفظ الدال على لفظ مركب موضوع لمعنى مركب:

وهو كلفظ "الخبر" فإنه يتناول قولك زيد قائم وهو لفظ مركب دال على معنى مركب.

الثالث:اللفظ الدال على لفظ مفرد لم يوضع لمعنى:

وهو الحرف المعجم فإنه يتناول كل واحد من آحاد الحروف وتلك الحروف لا تفيد شيئا.

الرابع: اللفظ الدال على لفظ مركب لم يوضع لمعنى:

وقال عن هذا إن «الأشبه أنه غير موجود؛ لأن التركيب إنما يصار إليه لغرض الإفادة فحيث لا إفادة فلا تركيب»[٢].

والناظر في بحث الأصوليين للدلالات يجد أن جمهورهم لايخرج في الغالب عن تقسيم دلالة اللفظ على المعنى إلى قسمين:هما دلالة المنطوق ودلالة المفهوم، ثم منهم من يقسم المنطوق إلى منطوق صريح ومنطوق غير صريح، والمفهوم، إلى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة، وهذا المنهج في تقسيم الدلالات سلكه أكثر المؤلفين بعد أن اعتمده ابن الحاجب (ت:٦٤٦هـ) في مختصره[٣]، ويظهر من خلال البحث أن هذا المنهج في القسمة المركزة لم يكن ابن الحاجب مسبوقا إليه.

ولعل اعتماد هذا المنهج من طرف المتأخرين يرجع إلى الأمور الآتية:

* أنه جمع الدلالات كلها في مكان واحد، وبذلك تميز عن المتقدمين الذين كانوا يفصلون بين المنطوق والمفهوم فيتحدثون عن المنطوق في موضع، والمفهوم في موضع آخر، كما أنهم لا يتناولون المنطوق حين يتناولونه كدلالة، وإنما يتناولونه باعتباره متنا.

---

(١) المحصول ١/ ٢٣٥.

(٢) المحصول ١ / ٢٣٦.

(٣) انظر:منتهى الوصول والأمل ١٧.

* أن هذا التقسيم يستوعب الدلالات التي ذكرها من تقدمه من الأصوليين.

* أن تقسيمه هذا يمتاز بالتركيز والتكثيف في أمر يحتاج في طبيعته للضبط حيث قسمها إلى قسمين أساسين ثم قسم كل واحد منها إلى أقسام.

ولقد كان لاختلاف المنهج الذي سلكه الأصوليون في النظر إلى اللفظ ودلالته أثر على مناهج التأليف عندهم، إذ التفريق بين الصيغة وما يقتبس منها أوبين الدلالة اللفظية وغير اللفظية أوبين المنظوم وغير المنظوم أو المنطوق والمفهوم انعكس على تناولهم لموضوعات الأصول، فكان أصحاب هذا المسلك يقدمون الكلام على المنطوق، أو المنظوم في صدر المباحث اللغوية، ويشمل الأمر والنهي والعام والخاص..

أما المفهوم أو ما يقتبس من الصيغة أو دلالة غير المنظوم فيتم تناولها في مرحلة متأخرة عند الحديث عن الدلالات، وأصحاب هذا المسلك يلزمهم تعريف المنطوق باعتباره مدلولاً لا دلالة ليشمل كل الأقسام التي يذكرونها تحته أو ضمنه، من أمر ونهي وعام وخاص إلى آخر الأقسام التي تحدثوا عنها عندما تكلموا عن الصيغة أو المنظوم أو المنطوق حسب اختلاف تعبيرهم.

ولهذا السبب كانت الدلالة عندهم مقصورة على ما عدا المنطوق، ولم يذكروا المنطوق من بينها؛لأن المنطوق عندهم ليس بدلالة وإنما هو مدلول.

أما أصحاب المسلك الثاني فقد اتجهوا إلى أن المنطوق دلالة وليس مدلولا، ولعل ذلك يرجع إلى أنهم نظروا إليه من جهة دلالته لا من جهة لفظه، لهذا كان عندهم واحدا من الدلالات.

وهو كما ترى اختلاف في المنهج، والطريقة والاصطلاح ولامشاحة في الاصطلاح، وليس ثمة من نظر إلى اللفظ ورفض الدلالة، أومن نظر إلى الدلالة ورفض مدلول اللفظ.



المبحث الرابع
مراتب الألفاظ في الدلالة على الأحكام

بناء على ما انتهى إليه نظر الأصوليين يمكن القول إن الألفاظ عندهم تدل على مقتضياتها من جهتين هما منطوق اللفظ ومفهومه. ولكن النظر الأصولي ذهب أبعد من ذلك، فرتب الألفاظ بحسب دلالاتها على الأحكام الشرعية، وذلك لأن اللفظ إما أن يدل على متعلق الحكم، وإما أن يدل على الحكم نفسه. وهو في دلالته عليهما، إما أن يحتمل معنيين، وفي احتماله لهما إما أن يكون راجحا في أحدهما بدليل متصل أو منفصل، وإما أن يكون غير راجح في أحدهما، فإذا كان راجحا في أحدهما من جهة اللفظ فهو الظاهر، ومن جهة دليل منفصل فهو المؤول، وإن لم يكن راجحا في أحدهما أصلا فهو المجمل، وهكذا تكون الألفاظ على مراتب بالنسبة لدلالتها على الأحكام أعلاها النص وأدنا ها المجمل أو المشكل.

وهذه المراتب مبينة في كتب الأصول، وسنقتصر في بيان منهج الأصوليين على أعلى درجات الوضوح وهي النص، على أن نتكلم على المرتبة الدنيا وهي الإجمال عند الحديث عن أسباب الغموض في دلالات الألفاظ:

مفهوم النص:

(أ) تعريفه:

النص في اللغة: المبالغة في إظهار الشيء وإبانته وفي اللسان: «النص رفعك الشيء نص الحديث ينصه نصا رفعه، وكل ما أظهر فقد نص، وقال عمرو بن دينار: ما رأيت رجلا أنص للحديث من الزهري، أي: أرفع له وأسند. يقال: نص الحديث إلى فلان أي رفعه، وكذلك نصصته إليه ونصت الظبية جيدها رفعته، ووضع على المنصة أي على غاية الفضيحة والشهرة والظهور، والمنصة ما تظهر عليه العروس لترى»[1].

---

(١) اللسان مادة: «نصص».

أما في الاصطلاح: فقد اختلفت عبارات الأصوليين في تحديد معنى النص، وحاصل كلامهم فيه يرجع إلى التعريفات الآتية:

- أنه ما يدل على المراد منه دلالة قطعية، أو ما لا يدخله الاحتمال الناشيء عن دليل.

- النص ما تعرى لفظه عن الشركة ومعناه عن الشبهة.

- ما استوى ظاهره وباطنه.

-كل لفظ مقيد لا يتطرق إليه تأويل.

- ما دل بنفس لفظه وصيغته على المعنى دون توقف على أمر خارجي.

- ما دل على معنى قطعا ولا يحتمل غيره قطعا[1].

إطلاقات النص:

لا يستعمل النص دائما بالمعنى الاصطلاحي بل إن المتتبع للأصوليين في كتبهم يجدهم يطلقون النص على معان مختلفة وحاصل تلك الإطلاقات مايلي:

* مجرد لفظ الكتاب والسنة، ومنه قولهم الدليل إما نص أو معقول نص وهو اصطلاح الجدليين.

* إطلاق النص على الظاهر.

* ما يذكره الأصوليون في باب القياس، وهوقولهم العلة إما أن تكون ثابتة بالنص أوالاستنباط ومنه استخدامهم مسلك النص في مقابل الإيماء أو المناسبة.

* نصوص المجتهدين كالأئمة في اصطلاح أصحابهم؛ نص فلان على كذا..

* حكاية اللفظ على صورته كما يقال هذا نص كلام فلان.

* ما يقابل الظاهر وهو مقصودنا هنا.

---

(١) انظر: المستصفى ١٨٦،كشف الأسرار:١/ ٧٧،البحر المحيط٢ / ١٠٢، قواطع الأدلة١ / ٢٥٩.

وقد كان الشافعي ربما أطلق النص على الظاهر ويفهم من كلامه أنه: كل خطاب علم ما أريد به من الحكم، ووجه المازري صنيع الشافعي هنا بأنه ربما لمح المعنى اللغوي قال: «وليس ببعيد لأن النص في أصل اللغة الظهور»(١)، ولعله أخذ ذلك من الإمام الجويني حيث قال: «وأما الشافعي فإنه يسمي الظواهر نصوصا في مجاري كلامه وكذلك القاضي أبو بكر [قال] وهو صحيح في أصل وضع اللغة، فإن النص معناه الظهور»(٢)، وبمثله أجاب الغزالي(٣).

لكن هذا وإن كان صحيحا في اللغة فهو غير صحيح في الاصطلاح، لذا يترجح عندي أن يكون هذا الإطلاق من الشافعي راجعا إلى عدم تحرير المصطلح وتخصيص معناه عنده في زمنه، وعليه يكون حمله على ذلك أولى من البحث عن مسوغ يجيز إطلاق النص على الظاهر بعد أن اتضحت الدلالة و استقل المصطلح، واستوى على سوقه.

قال القرافي: «والنص فيه ثلاثة اصطلاحات؛ قيل ما دل على معنى قطعا ولا يحتمل غيره قطعا كأسماء الأعداد، وقيل ما دل على معنى قطعا وإن احتمل غيره كصيغ الجموع في العموم فإنها تدل على أقل الجمع قطعا وتحتمل الاستغراق، وقيل ما دل على معنى كيف ما كان، [قال] وهو استعمال الفقهاء»(٤).

---

(١) البحر المحيط ١/ ١٠٢.

(٢) البرهان ١ / ١٥٢.

(٣) قال الغزالي في المنخول: «وأما الشافعي ﷺ فإنه سمى الظاهر نصا»، ثم أجاب عن هذا الإطلاق بقوله: «إن تسمية الظاهر نصا منطلق على اللغة لا مانع في الشرع منه إذ معنى النص قريب من الظهور، تقول العرب نصت الظبية إذا شالت رأسها وظهرت، وسمي الكرسي منصة إذ تظهر عليها العروس، وفي الحديث كان إذا وجد فجوة نص»، المنخول ١/ ٢٤٣

(٤) شرح التنقيح ٣٦.

حكم النص:

النص في دلالته أقوى من الظاهر ولذلك إذا تعارض مع الظاهر قدم في العمل عليه، وهو يقبل النسخ في عهد النبي ﷺ، ويجب العمل به ما لم يقم دليل على نسخه، وقد ذكر ابن حزم أن «الأمة كلها مجمعة على وجوب حكم النص وتماديه إلى يوم القيامة»[1].

الفرق بين النص والظاهر:

* أن دلالة النص على معناه أوضح من دلالة الظاهر على معناه.

* أن معنى النص هو المقصود الأصلي في مساق الكلام أما الظاهر فمعناه مقصود تبعا لا أصالة من مساق الكلام.

* أن النص لا يحتمل التأويل في اصطلاح الجمهور وعند الأحناف احتماله للتأويل أبعد من احتمال الظاهر.

* عند التعارض بينهما يرجح النص على الظاهر.

وقد يصير الظاهر نصا باعتبار القرينة التي كان السياق لأجلها، وبيان هذا في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[2]، فإنه ظاهر في إباحة مطلق البيع، نص في الفرق بين البيع والربا بمعنى الحل والحرمة لأن السياق كان لأجله؛ ولأنه رد على الكفرة في دعواهم المساواة بين البيع والربا، في قولهم: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[3].

ومثله قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾[4]، فهو ظاهر في تجويز نكاح ما

---

(١) الإحكام: لابن حزم ٥/ ٦٣٨، وانظر: الوجيز ٣٤٠، أصول الفقه أبو زهرة ١٢١.

(٢) سورة البقرة، الآية [٢٧٥].

(٣) سورة البقرة، الآية [٢٧٥].

(٤) سورة النساء، الآية [٣].

يستطيبه المرء من النساء، نص في بيان العدد، لأن سياق الآية لذلك بدليل قوله تعالى: ﴿مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾[1].

إمكانية وجود النص:

وجود النص على التعريف المذكور في اصطلاح الأصوليين ليس بالكثير حتى عده الإمام الغزالي عزيزا جدا لا يتجاوز بضع آيات وأحاديث مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾[3]، وما يظهر ظهورهما، ومن السنة قوله ﷺ لأبي بردة لما ضحى بشاة لا تتوفر فيها الشروط: (**ولن تجزي عن أحد بعدك**)[4]، وقوله ﷺ: (**واغد يا أنيس إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها**)[5].

والواقع أنه لا يشترط انعدام جميع الاحتمالات إذ لو اشترطنا في النص انحسام الاحتمالات البعيدة كما قال بعض الأصوليين لم نجد نصا صريحا وما عدوه نصوصا من الآيات والأخبار- والتي ذكرنا طرفا منها- تتطرق إليها الاحتمالات البعيدة[6].

لهذا سلك بعض الأصوليين في إثبات النص مسلكا آخر- أكثر دقة في نظرنا - يرمي إلى توسيع مدلول النص اعتمادا على أن «المقصود في النصوص هو الاستقلال بإفادة المعنى على جهة القطع»[7]، وذلك قد يحصل من دلالة اللفظ نفسه، وقد يحصل من جملة (القرائن الحالية والمقالية)[8] وهذا المسلك هو الذي ارتضاه إمام الحرمين الجويني وأبو الوليد ابن رشد وهو

(١) سورة النساء، الآية [٣].

(٢) سورة الإخلاص، الآية [١].

(٣) سورة الفتح، الآية [٢٩].

(٤) صحيح البخاري: باب الأكل يوم النحر ٢/ ١٧.

(٥) صحيح البخاري: باب الوكالة في الحدود ٣/ ١٠٢.

(٦) انظر: أوجه تطرق الاحتمالات للأمثلة التي ذكرها الأصوليون للنص في المنخول ١/ ٢٤٣-٢٤٤.

(٧) المقدمات ١ / ٣٠.

(٨) المقدمات ١ / ٣٠.

مسلك يؤدي إلى تأسيس قاعدة أصولية يعتبر الأصولي بموجبها «أن جل ما يحسبه الناس ظواهر معرضةً للتأويلات؛ فهي نصوص»[١]، بالنظر إلى القرائن، وقد تكون تلك القرينة التي بموجبها حكمنا بنصوصية اللفظ: (إجماعا، أو اقتضاء عقل، أوما في معناهما)[٢].

وهكذا فإن ابن رشد رغم أنه اعتبر أن النص هو اللفظ غير المحتمل وحدَّه بـ(ما رقي في بيانه إلى أبعد غاية)[٣]، إلا أنه مع ذلك يقر بأن علماء المالكية يُجرون (ماعرف المراد به من جهة التخاطب)[٤] مجرى النص وإن لم يكن نصا في الظاهر نحو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾[٥]، وقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ﴾[٦]، قال: «وليس بنص في تحريم وطء الأمهات ولا بنص في تحريم أكل الميتة»[٧]؛ لأنه علق التحريم في الأمهات وسائر المحرمات على الأعيان والمراد تحريم الأفعال في الأعيان؛ لأن اللفظ إن أكثر استعماله فيما هو مجاز خرج عن حد المجاز ولحق بالمفصل لفهم المراد به من جهة عرف التخاطب ثم استدل على ذلك باللغة لأنه «قد علم وفهم من لغة العرب أن التحريم والتحليل إذا علق على عين من الأعيان فالمراد به تحريم الفعل المقصود منه فالمقصود من الميتة أكلها والمقصود من النساء الاستمتاع بهن بالوطء فما دونه وهو الذي وقع عليه التحريم دون ما سواه لأنه الفعل المقصود منه»[٨].



(١) البرهان ١ / ١٥١.

(٢) البرهان ١ / ١٥١.

(٣) المقدمات ١ / ٢٩.

(٤) المقدمات ١ / ٢٩.

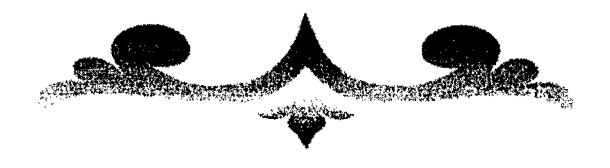
(٥) سورة النساء، الآية [٢٣].

(٦) سورة المائدة، الآية [٣].

(٧) المقدمات ١ / ٢٩.

(٨) المقدمات ١ / ٣٠.





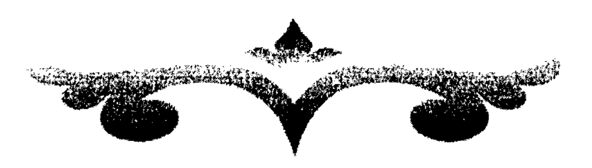
الفصل الثاني

مناهج الأصوليين
في الكشف عن دلالات الألفاظ

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: منهج الأصوليين في إثبات دلالات الألفاظ عند غموضها.

المبحث الثاني: منهج الأصوليين في ترجيح دلالات الألفاظ عند تعارض مقتضياتها.



المبحث الأول
منهج الأصوليين في إثبات دلالات الألفاظ عند غموضها

تقدم بيان اهتمام الأصوليين بالبحث عن دلالات الألفاظ وبيانها، ومما اهتموا به دراسة الأسباب التي تؤدي إلى غموض دلالة اللفظ، وطرق الكشف عنها عندئذ، لأن دلالة اللفظ إذا كانت غير واضحة، أسقط ذلك الاستدلال به، وربما أوقع في الخطأ، وكم من دليل رد بسبب تعلق صاحبه بألفاظ مجملة غير دالة على ما أراده.

وقلَّ من يسلم من الوقوع في الخطأ في فهم مجملات الألفاظ، وينجو من غبارها عند غموضها وعدم اتضاحها. بل هم أقل من القليل.

وما أخطر ذلك وأعظم ضرره، وأشد تأثيره وأكثر وقوعه، وإن النجاة منه مع ذلك ليسيرة غير عسيرة على من وفقه الله تعالى من أهل الإنصاف وأرباب الاجتهاد، وسلك مسالك الأصوليين والتزم الدليل ولم يحد عن الجادة.

فإذا كان الغموض الذي يقع في دلالات الألفاظ هو السبب - كما وصفت - في وقوع كثير من المنصفين في الأخطاء، وهم لا يشعرون - فما أحقه بالبيان وأولاه بالإيضاح وأجدره بالكشف حتى يتخلص منه الواقعون فيه!!

وهذا ما بينه علماء الأصول في مباحث متعددة ومواطن مختلفة، ثم تراهم بعد ذلك يشيرون إليه كلما دعت إليه ضرورة، أو ألجأت إليه حاجة في أوجه الاستدلالات المختلفة، وسنحاول أن نقتفي آثارهم، وأن نستخلص ما انتهى إليه نظرهم ليمكن البناء على ذلك، مركزين على طرقهم في تحديد المفهوم، وعلى المنهج الذي اتبعوه في إثبات الإجمال للفظ ونفيه عنه.

أثر الإجمال في دلالة الألفاظ:

مفهوم الإجمال:

* المجمل في اللغة:

المجمل لغة المبهم من أجمل الأمر أي أبهمه، وقيل المجموع، وفي اللسان: «أجمل الشيء جمعه عن تفرقة وأجمل له الحساب كذلك والجملة جماعة كل شيء بكماله من الحساب وغيره يقال أجملت له الحساب والكلام قال الله تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً ﴾[١]، وقد أجملت الحساب إذا رددته إلى الجملة»[٢].

وعلى هذا يجوز إطلاق اسم المجمل على العام لأنه يتناول جملة من المسميات[٣].

* في الاصطلاح:

المجمل هو ما لا يفهم المراد به من لفظه ويفتقر في بيانه إلى غيره أو هو ما يتوقف فهم المراد منه على غيره، وقد عبر الإمام الشافعي في مواضع مختلفة من الرسالة عن المجمل بلفظ "الجملة" وقسم بيان السنة للقرآن إلى قسمين، الأول ما ورد نصا في كتاب الله تعالى «فاتبعه رسول الله. والآخر: جُمْلةٌ بيّن رسول الله فيه عن الله معنى ما أراد بالجملة وأوضح كيف فرضها: خاصا أو عاما؛ وكيف أراد أن يأتي به العباد»[٤].

وقد عرف الأصوليون المجمل بألفاظ متقاربة في المدلول وإن اختلفت في العبارات.

---

(١) سورة الفرقان، الآية [٣٢].

(٢) اللسان مادة «جمل».

(٣) انظر: البرهان ١ / ١٥٣.

(٤) الرسالة ٩١.

فعند الإمام الجويني أن المجمل«في اصطلاح الأصوليين هو المبهم والمبهم هو الذي لا يعقل معناه، ولا يدرك مقصود اللافظ ومبتغاه، من قولهم أبهمت البئر إذا سددته، وردته ومنه سمي الكمي وهو المقنع المبرقع الذي لا يدرى من هو»[١].

وقيل: هو اللفظ الذي يحتاج إلى البيان في حق السامع مع كونه معلوما عند المتكلم[٢]، وقال الآمدي: «المجمل هو ماله دلالة على أحد أمرين لامزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه»[٣]، أي إنه: هو ما يحتمل معنيين فصاعدا من غير ترجيح وقد يكون احتماله بسبب (وضع اللغة أو بعرف الاستعمال)[٤].

وحاصل هذه الأقوال: أن المجمل هو ما لا يمكن فهم المراد منه من لفظه، وأن فهم المقصود منه متوقف على غيره؛ فإن كان سبب الغموض راجعا إلى اللغة سمي مجملا، وإن كان غير متضح عقلا سمي عند أغلب الأصوليين متشابها[٥].

حكم المجمل:

هو التوقف عن العمل به وعن تحديد المراد منه، حتى يرد تفسيره، ولا يمكن قبل ذلك الاحتجاج بظاهره في شيء يقع فيه النزاع حتى يرد من الشارع ما يزيل إجماله ويكشف معناه فإذا ورد وكان البيان وافيا بدليل غير قطعي من خلال البحث والنظر صار المجمل مؤولا،

---

(١) البرهان ١ / ١٥٣.

(٢) ميزان العقول ٣٥٥، وأصول السرخسي ١ / ١٢٦.

(٣) الأحكام للآمدي ٣/ ٩.

(٤) البحر المحيط للزركشي ٤ / ٣٤٤.

(٥) انظر: شرح التنقيح ٢١٦، المصقول في علم الأصول ٥٨. ومن ذلك مثلا أن قول الله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] لا إجمال فيها لغة.

وإذا لم يكن البيان وافيا صار المجمل مشكلا واحتاج إلى النظر في المعاني المحتملة لاستخراج المعنى المراد منها[١].

أقسام الإجمال:

* الإجمال قد يكون في دلالة اللفظ من جهة الحكم والمحل معا كإقرار شخص بأن لفلان في بعض ماله حقا؛ فقوله حقا هو الحكم وهو مجهول، وقوله في بعض مالي هو محل ذلك الحق وهو مجهول أيضا.

وقد يكون الحكم في المجمل مجهولا والمحل معلوما كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾[٢]، فالمحل الذي هو مورد الحق معلوم وهو الزرع والحكم الذي وقع التعبير عنه بالحق مجهول القدر، والصفة، والجنس، ومنه ما يكون الحكم فيه معلوما، والمحل مجهولا: كقول القائل: لنسائه إحداكن طالق، فالحكم الطلاق، وهو معلوم ومحله مجهول، ومن أنواع المجمل كذلك ما يكون المحكوم فيه معلوما والمحكوم له وبه مجهولين، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَـٰنًا﴾[٣]؛ فالمحكوم فيه القتيل، والمحكوم له الولي وهو مجهول، وكذلك المحكوم به مجهول لأن السلطان مجهول في وصفه[٤].

* ما يرجع إجماله إلى أصل اللغة كأن يكون اللفظ في الوضع اللغوي موضوعا لأحد شيئين أو أكثر على الانفراد ويكون المراد منه معلوما عند المتكلم مجهولا عند السامع وهو المشترك وسيأتي تفصيل القول فيه إن شاء الله.

---

(١) انظر:: المداخل الأصولية ١٥١.

(٢) سورة الأنعام، الآية [١٤١].

(٣) سورة الإسراء، الآية [٣٣].

(٤) انظر: البرهان للإمام الجويني ١ / ١٥٣، ١٥٤.

* ما يرجع إجماله إلى نقل اللفظ عن معناه اللغوي إلى معناه الاصطلاحي، كالمصطلحات الشرعية من حج وصوم وزكاة وغيرها من الألفاظ التي بينت السنة المعاني الشرعية المرادة منها، ولو لا بيان الشارع لما أمكن معرفة المعنى الشرعي المراد من هذه الألفاظ[١].

وقوع الإجمال:

الإجمال في ألفاظ الكتاب والسنة لم يخالف فيه من الأصوليين غير داود الظاهري، ومن أصحابه من قال بأن له في ذلك قولين أصحهما هذا[٢].

لكن لا يجوز بقاؤها على الإجمال عند جمهور الأصوليين فيما يتعلق بالاعتقاد أو الأعمال؛ إذ التكليف بالمجمل تكليف بالمحال، أما ما لا تعلق له بالتكليف، فلا يبعد استمرار الإجمال فيه بعد وفاته ﷺ.

وذهب الماوردي والروياني إلى أنه يجوز التعبد بالخطاب المجمل قبل البيان واستدلوا لهذا القول بقول النبي ﷺ لمعاذ رضي الله عنه: **(أخبرهم أن الله تعالى فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم)**[٣]، فقد ألزمهم بالزكاة قبل بيانها؛ وإنما جاز التكليف بالمجمل على رأي هؤلاء لأمرين:

الأول: أن يكون في إجماله ما يوطن النفس على قبول ما يتعقبه من البيان.

الثاني: أن الله تعالى جعل الأحكام منها ما هو مفسر جلي ومنها ما هو مجمل خفي «ليتفاضل الناس في العمل بها ويثابوا على الاستنباط لها»[٤].

---

(١) انظر: الوجيز ٣٥٢.

(٢) انظر: البحر المحيط ٤ / ٣٤٥.

(٣) صحيح البخاري: باب أخذ الصدقة من الأغنياء وترد في الفقراء حيث كانوا ٢/ ١٢٨.

(٤) إرشاد الفحول ٢٨٥.

أسباب الإجمال:

تختلف أسباب الإجمال باختلاف متعلقه، فهو تارة يكون في لفظ مفرد، وتارة يكون في لفظ مركب، وتارة يكون في نظم الكلام، والتصريف، وحروف النسق ومواضع الوقف والابتداء:

١) الإجمال الإفرادي:

ونقصد به الإجمال الحاصل في اللفظ المفرد، والإجمال في الألفاظ المفردة يكون من جهتين:

* **الإجمال الحاصل في أصل وضع اللفظ**: كأن يكون موضوعا للدلالة على معان متعددة سواء كانت متضادة كلفظ "القرء" في دلالته على الطهر والحيض، أو غير متضادة لكنها متشابهة، وهذا إن كان في دلالته يتناول كثيرا من المعاني بحسب خصوصياتها فهو المشترك، وإن كان تناوله لتلك المعاني بحسب معنى تشترك فيه فهو المتواطىء[1]، وكل واحد منهما له أثر في غموض دلالات الألفاظ، كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

* **الإجمال الحاصل في تصريف اللفظ**: وسببه الخلاف في تحديد المراد من معنى الصيغة وكيفية ترجيح إحدى دلالاتها، ومثال ذلك ما جاء من الصفات على وزن مُفعال مثل "مُختار" فإنه صالح للدلالة على الفاعل والمفعول فلابد لترجيحه في أحد معنييه من دليل خارج عنه، ولهذا يبقى مبهما في دلالته، وقد اختار بعض العلماء تعدية الفاعل في مثل هذا باللام وتعدية المفعول بمن، فيقال مختار لكذا في الفاعل ومختار من كذا في المفعول، وبه يرتفع الإجمال[2].

ومن الإجمال الإفرادي في الأفعال: قوله تعالى: ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا﴾[3]، فيحتمل أن يكون في الأصل بكسر الراء وفتحها، فعلى الأول يكون المعنى: نهي المرأة عن أن تضر بالولد

---

(١) إرشاد الفحول ٢٨٥.

(٢) انظر: إرشاد الفحول ٢٨٥.

(٣) سورة البقرة، الآية [٢٣٣].

فدل على أن الحق له عليها وعلى الثاني يكون الفعل مبنيا لما لم يسم فاعله، وهو نهي عن إلحاق الضرر بالمرأة في ولدها[١].

والإجمال الإفرادي يكون في دلالة الاسم كالقرء، وكذلك الفعل كعسعس الدال على الإقبال والإدبار، وقد يكون في الحروف كتردد الواو بين العطف والابتداء، والإباحة والتخيير.

٢) الإجمال التركيبي:

هو الواقع في الجمل المحتملة لأكثر من معنى، وقد يكون حاصلا من تركيب بعض الألفاظ المفردة، أو تفصيل بعض الألفاظ المركبة، وكثيرا ما يمثل له الأصوليون بقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾[٢]، والذي بيده عقدة النكاح إما أن يكون الزوج أو الولي واللفظ مستو في الدلالة على كل منهما.

ومن الإجمال التركيبي أن يدور اللفظ بين التفصيل و التركيب، وعند ذلك هل يحمل مراد الشارع على أحدهما دون الآخر؟ وهو على ضربين:

*** تركيب المفصل أو الحمل على التركيب:** ومثاله في قوله ﷺ: (**ثمرة طيبة وماء طهور**)[٣]، فحكم النبي ﷺ هنا إما أن يكون على النبيذ بالطهورية وإما أن يكون حكما على ما يتألف منه النبيذ؛ أي لأنه مجموع من ثمرة طيبة ومن ماء طهور لأنه يصدق عليه بعد الجمع أنه ثمرة طيبة، وأنه ماء طهور[٤] وقد حمله الجمهور على التركيب وحمله الأحناف على

---

(١) انظر: البحر المحيط ٣ / ٣٢٥، مفتاح الوصول ٤٤.

(٢) سورة البقرة، الآية [٢٣٧].

(٣) مسند أحمد بن حنبل، مسند عبد الله بن مسعود:١ / ٤٠٢.

(٤) مفتاح الوصول ٤٦.

التفصيل، بدليل أنه ﷺ روي عنه أنه توضأ به، فكان ذلك مرجحا على أنه أراد هنا الحكم على مجموع النبيذ لا على الماء وحده والثمرة وحدها.

* **حمل الألفاظ على التفصيل لا على التركيب:** ومثاله ما روي عن النبي ﷺ : (أنه مسح بناصيته وعلى العمامة)[1]؛ فهذا اللفظ محتمل ودلالته موزعة بين اعتبار المعنى الذي يفيده التركيب أو التفصيل أي حمله على المعنى الذي يفيده التفصيل؛ إذ يحتمل أن يكون هذا في وضوء واحد ويحتمل أن يكون في وضوءين، فعلى الأول لا يمكن الاقتصار على مسح الناصية وحدها ولا على مسح العمامة وحدها، وعلى الثاني وهو حمل اللفظ على التفصيل يمكن لأنه يكون مسح على ناصيته في وضوء ومسح على العمامة في وضوء[2].

٣) الاشتراك الواقع في اللفظ المفرد والمركب:

المشترك في اللغة هو ما اتحدت صورته واختلف معناه وقد قسم العلماء الألفاظ اللغوية إلى ثلاثة أقسام:

الأول: تباين الألفاظ لتباين معانيها مثل الجن، والإنس، و الشجر والحجر.

الثاني: اختلاف الألفاظ واتحاد المعاني، وهو الترادف.

الثالث: اتفاق الألفاظ وتباين المعاني، أو اتفاق اللفظ واختلاف المعنى نحو قولك: «وجَدتُ عليه من المَوْجِدة ووجَدت إذا أردت وِجدان الضّالّة»[3].

وهو عند الأصوليين لفظ يتناول ألفاظا مختلفة الحدود على سبيل البدل، وعلى هذا؛ فالمشترك لفظ يشترك فيه معان أو أسام لا على سبيل الانتظام بل على احتمال أن يكون كل

---

(١) السنن الكبرى للبيهقي ١/ ٥٨.

(٢) انظر: مفتاح الوصول ٤٧.

(٣) الكتاب لسيبويه ١ / ٢٤.

واحد منها هو المراد به على الانفراد وإذا تعين الواحد مرادا به انتفى الآخر مثل اسم العين فإنه للناظر ولعين الماء، وللشمس وللنقد من المال، وللشيء المعين، لا على أن جميع ذلك مراد بمطلق اللفظ[1].

وقد عرفه الشوكاني بأنه: «اللفظ الموضوع، لحقيقتين مختلفتين، أو أكثر وضعا أولا من حيث هما كذلك (قال) فخرج بالوضع ما يدل على الشيء بالحقيقة وعلى غيره بالمجاز، وخرج بقيد الحيثية المتواطىء[2] فإنه يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث هي كذلك بل من حيث إنها مشتركة في معنى واحد»[3]، وقيل هو اللفظ الذي يتناول شيئا واحدا من الأشياء المختلفة أو المتضادة عينا عند المتكلم وهو مجهول عند السامع[4].

الفرق بين المشترك والمجمل:

المشترك لفظ مستقل قد يدخل عليه العموم والإجمال في دلالته وقد لا يدخلان لوجود مرجح يرجح حمل المشترك على أحد معانيه دون غيره، والفرق بين المشترك والمجمل أنه قد يتوصل إلى العمل بالمشترك عند التأمل في صيغة اللفظ فيرجح المجتهد بعض المحتملات ويعرف أنه هو المراد بدليل في اللفظ من غير بيان آخر، بخلاف المجمل فإن المراد منه لا يدرك بمجرد التأمل في صيغة اللفظ بل لا بد فيه من الرجوع إلى دليل خارج عن اللفظ لذلك توقف فهم المراد منه على غيره[5].

ومعنى هذا أن المشترك يمكن ترجيح المراد منه بالاعتماد على مدلول اللفظ، أما المجمل فمدلوله متوقف على أمور خارجة عن مقتضى الألفاظ.

والخلاصة أن كل مشترك مجمل وليس كل مجمل مشتركا، فيكون المجمل أعم من المشترك، ويكون الاشتراك ضربا من ضروب الإجمال وقسما منه وهو ما اعتمدناه هنا.

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١ / ٩٣.

(٢) المتواطئ هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي مستوف محاله انظر:شرح التنقيح ٣٠.

(٣) إرشاد الفحول، ٤٥ شرح التنقيح ٣٠.

(٤) ميزان الأصول ٣٤٠.

(٥) أصول السرخسي ١ / ٩٣.

الفرق بين الاشتراك والعموم:

يفرق بين اللفظ العام واللفظ المشترك بأن (العام يتناول الأشياء من جنس واحد بمعنى واحد يشمل الكل، والمشترك ما يتناولها بمعان مختلفة)[١] بمعنى أن العام متحد المعنى وإنما تتعدد محاله والمشترك متعدد المعاني؛ وعلى هذا تكون دلالة العام على جميع مقتضياته باعتبار معنى واحد؛ فكان بذلك منتظما لجميع أفراده، أما المشترك فدلالته على جميع مقتضياته بمعان مختلفة لا ينتظمها اللفظ وإنما يحتمل أن يكون واحد منها مرادا. ولهذا السبب في رأينا وقع الخلاف في دلالة المشترك، وهل له عموم أم لا؟

أمثلة للاشتراك:

المثال الأول: الاشتراك الواقع في اللفظ المفرد:

قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[٢]، والقرء في اللغة الطهر ومنه قول الأعشى:

أفي كل عام أنت جاشم غزوة ... تشد لأقصاها عزيم عزائكا
مورثة مالا وفي الحي رفعة ... لما ضاع فيها من قروء نسائكا[٣]

أي من أطهارهن بسبب الغزو.

بهذا استدلت المالكية لترجيح أحد معنيي الاسم المشترك وهو القرء على أنه هنا الطهر وذهب الحنفية إلى أن لفظ القرء يحتمل الحيض بدليل قول النبي ﷺ: (**دعي الصلاة أيام أقرائك**)[٤]، وإنما المراد أيام الحيض لا أيام الطهر، والدليل على ثبوت الاشتراك بين المعنيين لغة اختلاف الصحابة رضوان الله عليهم في ذلك وهم أهل اللغة وعلى هذا فإن على القائلين

---

(١) أصول السرخسي ١ / ١٢٦.

(٢) سورة البقرة، الآية [٢٢٨].

(٣) ديوان الأعشى الأكبر: ١١.

(٤) مسند أحمد بن حنبل: مسند عائشة ٦/ ٢٠٤.

بأنه الطهر بيان أن اللفظ أرجح في الطهر منه في الحيض؛ إما باللجوء إلى اللغة، أو إلى الاصطلاح الشرعي في تحديد ما الذي يريده الشارع هنا بلفظ القرء وعلى القائلين بأن القرء هو الحيض مثل ذلك.

المثال الثاني: الاشتراك الواقع في المركب:

وهو الذي تقدمت الإشارة إليه في الإجمال التركيبي ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾(١)، فقد اختلف علماء الأصول في تحديد المراد بالذي بيده عقدة النكاح فذهب المالكية إلى أنه هو الولي في وليته حملا للمشترك على أحد معنييه بدليل (أن نسق الآية يدل على أنه الأب لأن ذلك كله مستثنى من قوله تعالى: ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾(٢)، أي فالواجب نصف ما فرضتم؛ إلا أن يقع عفو من المرأة إن كانت مالكة أمر نفسها، أو من وليها إن كانت في حجره.

وذهب الشافعية إلى أن اللفظ يصدق على الولي وعلى الزوج أنه بيده عقدة النكاح(٣).

المثال الثالث: الاشتراك الواقع في الحرف:

ومثاله في قوله تعالى: ﴿وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِى ٱلْكِتَٰبِ فِى يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِى لَا تُؤْتُونَهُنَّ﴾(٤) فحرف "أن" التي هي من الموصول الحرفي مشتركة هنا بين أن تكون دالة على معنى "في" أو "عن" أي وترغبون في نكاحهن، أو يكون المعنى وترغبون عن نكاحهن، ولا بد من مرجح لأحد المعنيين على الآخر، و بالرجوع إلى ما كانت العرب عليه إذ ذاك في هذا الشأن – وهو القرينة الحالية- نعلم أن ولي البنت كان يطمع في مالها فلا يعطيها إياه، ورغبة في أن يتزوجها إن حسنت في عينه فيكون له مالها، وقد لا تحسن في عينه فيرغب عن تزويجها، فلا

---

(١) سورة البقرة، الآية [٢٣٧].

(٢) سورة البقرة، الآية [٢٣٧].

(٣) مفتاح الوصول ٤٦.

(٤) سورة النساء، الآية [١٢٧].

يعطيها مالها لئلا يؤول إلى زوجها، وكل من الأمرين أراد الشارع النهي عنه فالقرينة دلت على أن المراد الأمران معا[١] .

اللفظ الدائر بين إفادة حكم شرعي وإفادة وضع لغوي:

إذا كان اللفظ مشتركا بين معنيين أحدهما بدلالته في أصل وضع اللغة والآخر في دلالته الشرعية الطارئة فإنه يحمل في هذه الحالة على المعنى الشرعي عند جمهور الأصوليين[٢]، وذلك كالصلاة والصوم والحج..

ومن أمثلته قوله ﷺ: **(اثنان فما فوقهما جماعة)**[٣] ، وقوله: **(الطواف بالبيت صلاة)**[٤]، فإنه يحتمل أن يكون ذلك إخبارا منه أن أقل الجمع في اللغة اثنان، وأن الطواف بالبيت يسمى صلاة، ويحتمل أن يكون أفاد أن الشرع جعل الطواف بالبيت صلاة، وجعل الاثنين جماعة، ولهذا فمن علماء الأصول من يرى أن هذا مجمل؛ للاحتمال الذي فيه ومنهم من حمله على الاصطلاح الشرعي «ورأى أن النبي ﷺ إنما بعث لتعريف الأحكام الشرعية، لا لتعريف الألقاب اللغوية»[٥].

ومنهم من ذهب إلى التفصيل ففرق بين أن يرد اللفظ على طريقة الإثبات، فيحمل على المعنى الشرعي، وبين أن يرد على طريقة النفي فيحمل على الإجمال لتردده، ومثلوا للأول بقوله ﷺ لعائشة رضي الله عنها حين دخل عليها ذات يوم فقال:**(هل عندكم شيء؟)** فقالت: لا قال: **(إني صائم)**[٦]، فيستفاد منه صحة نية النهار حملا للصيام هنا على المعنى الشرعي،

---

(١) انظر: أصول الفقه محمد خضر بك ١٤٥،١٤٦.

(٢) انظر: إرشاد الفحول ٢٩٠.

(٣) سنن ابن ماجه: باب الاثنان جماعة: ١/ ١٦٢٦.

(٤) مصنف ابن أبي شيبة ٤/ ٢٠٨.

(٥) مفتاح الوصول ٥٤.

(٦) سنن النسائي: النية في الصيام:٤/ ١٩٣.

والثاني كالنهي عن صوم أيام التشريق فلا يستفاد منه صحة صومها واختار هذا التفصيل الغزالي[١] قال الشوكاني وليس بشيء؛ واختار الآمدي أنه لا إجمال في الإثبات الشرعي والنهي اللغوي[٢].

تردد اللفظ بين المعنى العرفي والوضع اللغوي:

ومثل هذا إذا كان للفظ مسمى لغوي ومسمى شرعي كقوله ﷺ: **(توضؤوا مما مست النار)**[٣]، فإنه يحتمل أن يكون أراد المعنى الشرعي للوضوء ويحتمل أن يكون أراد الوضوء اللغوي، ولذا فإن من علماء الأصول من اعتبر أن هذا اللفظ مجمل لهذا الاحتمال ومنهم من يرى أنه ليس بمجمل وأنه إنما يحمل على المسمى الشرعي لأنه عُرْفُ الشارع وإنما يحمل لفظ الشارع على عرفه[٤].

مسائل لها تعلق بالإجمال من جهة الدلالة:

إضافة الأحكام إلى الأعيان:

ومن أشهر أمثلتها عند الأصوليين المسائل التي علق فيها التحريم بالأعيان كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾[٦]، ففي هاتين الآيتين أضاف الله تعالى التحريم إلى ذات الأم، وذات الميتة، والتحريم حكم شرعي فلا يتعلق إلا بالفعل[٧]، ومذهب جمهور الأصوليين أنه لا إجمال فيه، واستدلوا على ذلك بالتبادر؛ وهو أنه

---

(١) انظر: المستصفى: ١٨٨.

(٢) انظر: إرشاد الفحول: ٢٩٠.

(٣) سنن أبي داود: باب التشديد في الوضوء مما مست النار ١/ ٩٩.

(٤) انظر: شرح التنقيح:٢١٨.

(٥) سورة النساء، الآية [٢٣].

(٦) سورة المائدة، الآية [٣].

(٧) مفتاح الوصول ٥١.

يسبق إلى فهم السامع أن المقصود من تحريم الميتة هو أكلها ومن تحريم المرأة نكاحها (وتبادر الفهم دليل الحقيقة)[١]، ولهذا وجدنا من علماء الأصول من يعتبر هذا في غاية الوضوح ويجريه مجرى النص[٢].

وذهب بعض علماء الأصول إلى أن الكلام فيه إجمال لاستحالة تعلق التحريم بالأعيان، ومن ثم يتعين الإضمار وإذا تعين الإضمار كان اللفظ محتملا[٣].



(١) إرشاد الفحول ٢٨٧.

(٢) المقدمات ١ / ٢٩.

(٣) مفتاح الوصول ٥١.

المبحث الثاني
منهج الأصوليين في إثبات دلالات الألفاظ
عند تعارض مقتضياتها

الغرض من هذا المبحث هو الكشف عن أهم المسالك "المنجية" التي يسلكها الأصولي عندما يضيق اللفظ ويتسع المعنى، أي عندما يكون اللفظ دالا على معان مختلفة ومتعارضة أحيانا ويمكن حمله على أي من تلك المعاني، الأمر الذي يستدعي وضع منهج واضح ومحدد ومنسجم، لحمل اللفظ على واحد من تلك الاحتمالات، حتى لا يقع المجتهد في التناقض، فيرجح في مكان ماينفيه في آخر.

وهذا من أهم الأمور التي بحثها علماء الأصول والتي تحتاج إلى مزيد عناية وتحرير حتى يكون المجتهد الأصولي مستقلا بمعرفة مناهج الأصوليين في إثبات دلالات الألفاظ عند تعارض مقتضياتها والمسالك التي يسلكونها عند ازدحام المعاني وتنازعها للألفاظ.

وسنذكر من تلك المسالك مايكون بمثابة الأصول أوالقواعد للاجتهاد الأصولي في الألفاظ دون استقصائها، ومتى أحكم الإنسان إتقانها وأحاط بمداركها مكّنه ذلك من أن يبصر مأخذ كل قول ومن أين استنبطه قائله وعلى أيِّ أساس بناه، وهل هو موافق للأصول أومخالف؟

* المسلك الأول: حمل اللفظ على الحقيقة (الأصل عدم المجاز).
* المسلك الثاني: حمل اللفظ على عدم الاشتراك: (الأصل عدم الاشتراك).
* المسلك الثالث: حمل اللفظ على عدم الإضمار (الأصل عدم الإضمار).
* المسلك الرابع: حمل اللفظ على عدم الترادف (الأصل عدم الترادف).
* المسلك الخامس: حمل اللفظ على غير معناه الأصلي (المجاز)(الحمل على خلاف الأصل).
* المسلك السادس: حمل اللفظ على العموم (الأصل عدم الخصوص).

* المسلك السابع: حمل اللفظ على المعنى المرجوح (الأصل عدم التأويل).

فإذا تردد اللفظ بين معانيه المختلفة الاحتمالات فإما أن يحمل على الأصل أو على خلافه ولا يكون ذلك إلا بشروط معلومة ووفق منهج محدد.

المسلك الأول
حمل اللفظ الحقيقة

مفهوم الحقيقة:

الحقيقة في اللغة مشتقة من الحق من حق أي ثبت، وهي ما سمي به الشيء في أصل اللغة وموضوعها، أو اللفظ المستعمل فيما وضع له، وقيل هي اسم لكل لفظ هو موضوع في الأصل لشيء معلوم[1].

وهي على أربعة أقسام، حقيقة لغوية، وشرعية، وعرفية، وخاصة:

١) حمل اللفظ على الحقيقة اللغوية:

الحقيقة اللغوية: هي اللفظ المستعمل في معناه الموضوع له كالشمس، والقمر، والإنسان[2].

ومن ترجيح معنى اللفظ بحمله على الحقيقة اللغوية ما احتج به الشافعية وابن حبيب على ما ذهبوا إليه من صحة خيار المجلس وأنه مشروع بما ورد عن النبي ﷺ أنه قال: **(المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقان)**[3] حملا للفرقة على الحقيقة اللغوية، وحملها المالكية والأحناف على الافتراق في الأقوال قالوا: البيعان في حال تساومهما وقبل إمضاء البيع هما بالخيار ما لم يبرما العقد ويمضياه، فإذا أمضياه فقد افترقا واستدلوا أيضا على ذلك بأن اسم الشيء قد يطلق على ما يقاربه كقوله ﷺ: **(لا يبع أحدكم على بيع أخيه ولا ينكح على**

---

(١) انظر: اللسان مادة «حقق».

(٢) انظر: الفصول ١ / ١٩٨، والوجيز ٣٣١.

(٣) صحيح البخاري: باب البيعان بالخيار ما لم يتفرقا ٣ / ٦٤.

نكاحه)[١]، فالمراد بالبيع السوم، وبالنكاح الخطبة؛ لأن السوم وسيلة للبيع والخطبة وسيلة للنكاح، فقد ورد في رواية أخرى: **(لا يسم أحدكم على سوم أخيه ولا يخطب على خطبته)**[٢].

وحجة الشافعية هنا أظهر؛ لأن إطلاق المتبايعين على المتساومين مجاز، وإطلاق التفرق على تمام العقد مجاز والأصل في الكلام الحقيقة ولا دليل هنا على العدول عنها.

وقد قرر الإمام الشافعي هذا حيث جمع بين الحديثين ورتب أحدهما على الآخر قال: «وهذا معنى يبين أن رسول الله ﷺ قال **(المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا)** وأن نهيه أن يبيع الرجل على بيع أخيه إنما هو إذا تبايعا قبل أن يتفرقا عن مقامهما الذي تبايعا فيه، وذلك أنهما لا يكونان متبايعين حتى يعقدا البيع معا، فلو كان البيع إذا عقداه لزم كل واحد منهما-: ما ضر البائع أن يبيعه رجل سلعة كسلعته أو غيرها، وقد تم بيعه لسلعته، ولكنه لما كان لهما الخيار كان الرجل لو اشترى من رجل ثوبا بعشرة دنانير فجاءه آخر فأعطاه مثله بتسعة دنانير-: أشبه أن يفسخ البيع، إذا كان له الخيار قبل أن يفارقه ولعله يفسخه ثم لا يتم البيع بينه وبين بيّعه الآخر فيكون الآخر قد أفسد على البائع وعلى المشتري أو على أحدهما؛ فهذا وجه النهي عن أن يبيع الرجل على بيع أخيه لا وجه له غير ذلك»[٣].

٢) الحقيقة الشرعية:

(أ) مفهوم الحقائق الشرعية:

وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له في الشرع، أو هي اللفظ الذي استفيد من الشارع وضعه لمعنى كالصلاة والحج والزكاة في دلالاتها على العبادات المعروفة[٤].

---

(١) صحيح البخاري: باب ما لا يجوز من الشروط في النكاح ٣/ ١٩١.

(٢) السنن الكبرى للنسائي ٣/ ٢٧٦.

(٣) الرسالة للشافعي ٣١٤.

(٤) عرف الرازي الحقيقة الشرعية بأنها: اللفظة التي استفيد من الشرع وضعها للمعنى سواء كان المعنى واللفظ مجهولين عند أهل اللغة أو كانا معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى أو كان أحدهما مجهولا والآخر معلوما واتفقوا على إمكانه واختلفوا في وقوعه: انظر: المحصول: ١/ ٢٩٨.

وتحتمل معنيين:

المعنى الأول: أن يراد بالحقيقة الشرعية اصطلاح حملة الشارع على وضع لفظ للدلالة على معنى شرعي وتخصيصه به كغلبة «استعمالهم للفظ الصلاة في الأفعال المخصوصة، حتى بقي اللفظ لا يفهم منه إلا هذه العبارة المخصوصة، وهذا لا نزاع فيه»[١]، وإن كان يفهم من كلام الشوكاني حدوث النزاع فيه حيث أخرجه من مفهوم الحقيقة الشرعية أصلا واعتبر أن الحقيقة الشرعية «هي اللفظ المستعمل فيما وضع له بوضع الشارع لا بوضع أهل الشرع كما ظن»[٢]، وعبارة الشوكاني هذه توهم بأنه لا يرى أنها داخلة في مفهوم الحقيقة الشرعية وليس كذلك بل إنما أراد تحرير محل النزاع وكون الحقيقة الشرعية الاصطلاحية خارجة عن محل الاختلاف بدليل أنه حكى الاتفاق على اعتبارها متبعا في ذلك ما قرره علماء الأصول قال: «أما في كلام المتشرعة فيحمل على الشرعي اتفاقا لأنها قد صارت حقائق عرفية بينهم، وإنما النزاع في كون ذلك بوضع الشارع وتعيينه»[٣].

المعنى الثاني: أن يراد بالحقيقة الشرعية أن الشارع هو الذي وضع اللفظ للمعنى الذي أراده وهذا الإطلاق صحيح عند جمهور علماء الأصول، وخالف فيه أبو بكر الباقلاني وبعض المتأخرين من علماء الأصول كالرازي[٤].

مسلك الباقلاني ومن وافقه في نفي الحقيقة الشرعية:

حسب رأي هؤلاء فإن صاحب الشرع لم يضع شيئا من الألفاظ، وإنما استعملها في مسمياتها اللغوية، وعلى هذا تكون مجازات لغوية غلبت في المعاني الشرعية لكثرة دورانها على

---

(١) شرح تنقيح الفصول ٤١.

(٢) إرشاد الفحول ٤٩.

(٣) إرشاد الفحول ٤٩.

(٤) انظر: المحصول ١ / ٢٩٨-٣٢٠.

ألسنة أهل الشرع قال: «وأما تعلقهم فيه بالأسامي الشرعية وادعاؤهم نقلها فهذا باطل، فأما الحج فهو القصد في أصل اللغة وقد استشهدوا عليه بنظم العرب ونثرها، والحج الشرعي هو قصد بيت الله الحرام، والصلاة في أصل اللغة هي الدعاء، والعبادة الشرعية المسماة بالصلاة منطوية على الدعاء فسميت الدعوات صلاة جريا على أصل اللغة، والصيام هو الإمساك فيسمى الإمساك عن المفطرات صياما، والزكاة هي النماء فيسمى ما يؤدى عن نماء المال غالبا زكاة، وهي أيضا سبب في تنمية المال على وعْد صاحب الشرع؛ فسمى المخرج لأدائه إلى تنمية المال، نماءً، وهو موضوع للنماء»[1]، وهو يرد على دعوى أن اللغة لا تقتضي تخصيص هذه الأسماء ببعض تلك المعاني الشرعية، من وجهتين:

أحدهما: «أنه لا يستساغ أن يعمد إلى اسم مشترك بين معان فيختص ببعض محتملاته استعمالا عند غلبة العرف ولا يسمى ذلك نقلا ولا تبديلا، وذلك نحو الدابة وغيرها»[2]، فتكون حقائق عرفية خاصة لأهل الشرع وإن لم تكن حقائق شرعية بوضع الشارع.

والوجه الثاني من جواب القاضي عن هذا الاعتراض أنه «لو اقتضى الشرع نفي اسم الحج والصلاة والصوم عند عدم الشرائط ربما كان يستتب (للجمهور قوله) [...] ولكن ليس في الشرع ذلك بل فيه تسمية الحج قصدا عند وجود الشرائط من غير منع من إطلاق اسم الحج على قصد غير ذلك»[3].

ويشهد لذلك ورود الصلاة بمعنييها في القرآن في قوله عز وجل: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾[5]، وكذلك

---

(١) التلخيص: ٤٧.

(٢) التلخيص: ٤٨.

(٣) التلخيص: ٤٨.

(٤) سورة التوبة، الآية [١٠٣].

(٥) سورة الأحزاب، الآية [٥٦].

فإن إفادة هذه الألفاظ لهذه المعاني ودلالتها عليها لو لم تكن لغوية لما كان القرآن كله عربيا وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم أما الملازمة فلأن هذه الألفاظ مذكورة في القرآن فلو لم تكن إفادتها لهذه المعاني عربية لزم أن لا يكون القرآن عربيا، وأما فساد اللازم فلقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾[١]، وقوله: ﴿وَهَـٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾[٢][٣].

هذا هو مجمل أدلة الباقلاني وبقي أن نشير باختصار إلى أدلة جمهور الأصوليين القائلين بإثبات وضع الشارع للحقائق الشرعية:

أدلة الجمهور:

١) أن هذه الألفاظ معلوم أن الشارع استخدمها في معان مخصوصة لا عهد للعرب بها.

٢) أن المتبادر منها عند الإطلاق هو المعنى الشرعي لا اللغوي (وذلك علامة الحقيقة)[٤].

٣) أنه إذا كان المراد عند من نفى الحقائق الشرعية أن أصل تلك الألفاظ مجاز وأن الشارع «استعمله في معناه لمناسبته للمعنى اللغوي ثم اشتهر فأفاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية، وإن أريد أن أهل اللغة استعملوه في هذه المعاني وتبعهم الشارع في ذلك، فخلاف الظاهر للقطع بأنها معان حادثة ما كان أهل اللغة يعرفونها»[٥].

٤) أن استخدام الشرع لهذه الألفاظ لا يخرجها عن كونها عربية بل مجازات لغوية جعلها الشرع حقائق.

وقد رد إمام الحرمين الجويني هذا القول واعتبر أن أبابكر الباقلاني استمر فيه على لجاج ظاهر قال: «أما القاضي رحمة الله عليه، فإنه استمر على لجاج ظاهر، فقال الصلاة الدعاء،

---

(١) سورة يوسف، الآية [٢].

(٢) سورة النحل: ١٠٣.

(٣) انظر: التلخيص: ٤٩

(٤) إرشاد الفحول ٤٩.

(٥) إرشاد الفحول ٤٩.

والمسمى بها في الشرع دعاء عند وقوع أقوال وأفعال، ثم الشرع لا يزجر عن تسمية الدعاء المحض صلاة، وطرد ذلك في الألفاظ التي فيها الكلام، وهذا غير سديد، فإن حملة الشريعة مجمعون على أن الركوع والسجود من الصلاة ومساق ما ذكره أن المسمى بالصلاة الدعاء فحسب وليس الأمر كذلك»[(١)].

والألفاظ كما بيّن علماء الأصول منها ما هو عرفي، ووجه احتكام العرف فيه شيئان: إما أن يستعمل في معناه العرفي على وجه يستنكر معه استعماله في الحقيقة والثاني أن يخصص العرف أسماء ببعض المسميات قال: «ولا تخلوا الألفاظ الشرعية عن هذين الوجهين، وهما متلقيان من عرف الشرع»[(٢)]، ثم حرر المسألة وحكم فيها بأن «من قال إن الشرع زاد في مقتضاها وأراد هذا فقد أصاب الحق، وإن أراد غيره فالحق ما ذكرناه، ومن قال إنها نقلت نقلا كليا فقد زل؛ فإن في الألفاظ الشرعية اعتبار معاني اللغة في الدعاء والقصد والإمساك؛ في الصلاة والصوم والحج فهذا حاصل هذا المسألة»[(٣)].

وممن قال بأن هذه الألفاظ قد نقلت نقلا كليا الإمام ابن حزم حيث بين أن كل «كلمة نقلها تعالى عن موضوعها في اللغة إلى معنى آخر، فإن كان تعالى تعبدنا بها قولا وعملا كالصلاة والزكاة والحج والصيام والربا وغير ذلك فليس شيء من هذا مجازا، بل هي تسمية صحيحة واسم حقيقي لازم مرتب من حيث وضعه الله تعالى»[(٤)].

---

(١) البرهان ١ / ٤٦.

(٢) البرهان ٤٧.

(٣) البرهان ٤٧.

(٤) الأحكام لابن حزم ٤/ ٤١٣ وانظر: تفصيل مذهب ابن حزم في مصادر التشريع الإسلامي وطرق استثمارها عند ابن حزم:السروري ١٣٢.

وفائدة الترجيح في هذا الخلاف الأصولي تظهر فيما إذا وردت هذه الألفاظ في كلام الشارع مجردة عن القرائن هل تحمل على المعاني الشرعية أو المعاني اللغوية؟ فالجمهور قالوا بالأول، والإمام أبو بكر الباقلاني قال بالثاني هو ومن معه، وقد ظهر من عرض أدلة الفريقين ثبوت الحقائق الشرعية وأن من نفاها لم يأت بدليل يصلح للاستدلال على ماذهب إليه.

(ب) دخول النفي على الحقائق:

هذه من المسائل الأصولية التي زاغ فيها - كما يقول الجويني-: «بعض نابتة الفقهاء وجروا فيها على خلاف الحقائق»[(١)]، والمراد عنده بذلك «الألفاظ المتضمنة لنفي مضاف إلى الأعيان»[(٢)]، مع وجود تلك الحقائق في الواقع ممايؤكد أن «المقصد منه نفي حكم فيها لا نفي ذواتها»[(٣)].

ومن أمثلة دخول النفي على الحقائق قوله ﷺ: **(لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب)**[(٤)]، وقوله **(من سمع النداء فلم يجب فلا صلاة له)**[(٥)]، وقوله: **(لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله)**[(٦)]، وقوله **(لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد)**[(٧)]، ومنه **(لا نكاح إلا بِولي)**[(٨)]، **(ولا إيمان لمن لا أمانة له، ولادين لمن لا عهد له)**[(٩)].

---

(١) التلخيص ٤٢.

(٢) التلخيص ٤٢.

(٣) التلخيص ٤٢.

(٤) صحيح البخاري: باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها في الحضر والسفر١/ ١٥٢.

(٥) السنن الكبرى للبيهقي ٣/ ٥٧.

(٦) سنن أبي داود: باب التسمية على الوضوء: ١/ ٧٣، السنن الكبرى للبيهقي ١ / ٤٣.

(٧) السنن الكبرى للبيهقي ٣/ ٥٧.

(٨) سنن أبي داود:باب في الولي: ١/ ٦٣٥.

(٩) مسند أحمد بن حنبل:مسند أنس بن مالك: ٣/ ١٣٥.

وقد اختلف في ذلك علماء الأصول فمنهم من يرى أنها مجملة لأنه يتعذر نفي هذه الحقائق فيتعين الإضمار، عندها يكون اللفظ محتملا في دلالته لنفي الصحة أو لنفي الكمال فيمكن تقدير المعنى المراد من اللفظ بلا صلاة كاملة أولا صلاة صحيحة، وهكذا في سائر الأمثلة[1].

واللفظ في هذه الحالة إما أن يحمل على عدم الصحة مطلقا أو على عدم الكمال وإنما يكون الحمل على أحدهما بدليل وهذا ما يقتضي توقف دلالة اللفظ على دليل خارج عنه ومن ثم حكم بعض الأصوليين[2]، على هذه الألفاظ بعدم الظهور وبالإجمال في دلالتها وبأنه لا يمكن أن يستدل بشيء منها على عدم الصحة، ودليلهم على ذلك أمران:

- أن دخول النفي على الحقائق ظاهره يقتضي نفي الحقيقة وهي موجودة قطعا فاقتضى ذلك الإجمال.
- أنه ظاهر بين نفي الوجود ونفي الحكم فصار مجملا.
- أنه متردد بين نفي الجواز ونفي الوجوب فيصير بذلك مجملا[3].

مذهب الجمهور:

اختارجمهور الأصوليين أن يكون دخول النفي على الحقائق الشرعية محمولا على نفي الأحكام ونفوا عن اللفظ في مثل هذا صفة الغموض والإبهام واعتبروه مما لا إجمال فيه.

---

(١) ومثل هذا ما اختاره الإمام الغزالي وفخر الدين، و الآمدي وابن الحاجب وغيرهم من أن المقتضى لا عموم له في كل ما يصلح التقدير به، ومثلوا قوله ﷺ: **(رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)** فإن رفع حقيقة هذه الأمور غير واقع، إذ نرى الإنسان يخطئ وينسى؛ فلا بد أن يضمر شيء يتم به الكلام، نحو حكم الخطأ، أو إثم أو ضمان، ونحو ذلك لئلا تتعطل دلالة اللفظ.

(٢) انظر: إرشاد الفحول ٢٨٩.

(٣) هذا الرأي منسوب إلى الباقلاني والقاضي عبد الجبار وابن عبد الله البصري، ونقله أبو منصور عن أهل الرأي: انظر: إرشاد الفحول ٢٨٩.

وخلاصة رأيهم فيه أنه إن ثبت عرف شرعي في إطلاقه للصحيح كان معناه لا صلاة صحيحة، ولا صيام صحيح، فلا إجمال، وإن لم يثبت عرف شرعي؛ فإن ثبت عرف لغوي حمل اللفظ عليه وإن انتفيا (فالأولى حمله على نفي الصحة دون الكمال)[١].

وعلى كل فاللفظ يبقى غير ملتبس المعنى، ولا إجمال فيه.

ومن هؤلاء- الجمهور-: «من يسلم الإضمار ويقول يتعين نفي الصحة، لأنه إذا انتفت الفائدة منه، والعرف في مثل هذا نفي الفائدة كقولهم لا علم إلا ما نفع، وأيضا لما تعذر نفي الحقيقة وجب أن يحمل اللفظ على أقرب المجازات، وما يجعل الحقيقة كالعدم، أولى أو أقرب إلى نفي الحقيقة مما لا يجعلها كذلك، وإذا انتفت الصحة كان أقرب إلى نفي الحقيقة»[٢]، فإضمارها على هذا أولى؛ لأنه لما كانت حقيقة هذا اللفظ وموضوعه النفي كان حمله على نفي الجميع أولى به حتى تقوم الدلالة على إرادة نفي البعض.

الاستدلال بإطلاقات العرب:

وقد سلك القاضي أبوبكر الباقلاني مسلكا خاصا - أقره عليه الجويني - حين استدل على من يزعم أن الخطاب المتعلق بنفي الحقائق يلتحق بالمجملات ويؤدي إلى غموض دلالة اللفظ بسبب إضافة النفي إلى الأعيان مع ثبوتها بقوله:(هل تنكرون في إطلاقات العرب وتفاهمها، وتجاوزها إطلاق الشيء نفيا وإثباتا، والمراد نفي وصف منه أو إثبات وصف له)[٣] أي نفي وصف عن العين المنفية أو إثبات وصف لها.

ثم هو يستدل كذلك بحال العرب وواقعهم قبل الإسلام، فهم «كانوا يتفاوضون برفع الزلل والخطأ أن يقول المرء لمن دونه رفعت عنك زلتك وخطأك، ولا يعنون بذلك رفع الأعيان وإنما

---

(١) إرشاد الفحول ٢٨٩.

(٢) مفتاح الوصول ٥٣.

(٣) التلخيص ٤٣.

مرادهم نفي المؤاخذة بالخطأ، ومن المشهور السائر قولهم للذي عمل من غير نية وطوية في ارتياد طاعة، ولكن بدر منه العمل وفاقا: ما عملت شيئا ولا يعنون بذلك نفي صورة العمل، وإنما يعنون بذلك نفي المقصود والنيات كما قال ﷺ: (لا عمل إلا بنية) إلى غير ذلك مما يطول اقتصاصه وتتبعه، فتقرر بما قلناه أن نفي الصفات يعقل من النفي المضاف إلى الذوات»[1].

وعليه تترجح حجة الجمهور في أن هذا الضرب من الألفاظ لا غموض البتة في دلالته ويكون «المصير إلى الإجمال على هذا المنهج، سجية الجهال بحقائق الجدال»[2].

هل حمل اللفظ على نفي الصحة أولى من حمله على نفي الكمال ؟

القائلون بعدم الإجمال من علماء الأصول مختلفون هل الأولى الحمل على نفي الصحة أو على نفي الكمال مع أنه إذا ورد ما يرجح أحدهما على الآخر تعين الأخذ به عند الجميع؛ لكن الأولى عند عدمه هو الحمل على نفي الصحة؛ لأنه الأقرب إلى نفي الحقيقة، ولأنهم لا يختلفون أن دخول النفي «على الخبر عن الفعل يقتضي نفيه رأسا كقوله تعالى: ﴿فَٱلْيَوْمَ لَا يُخْرَجُونَ مِنْهَا﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾[4]، وهذا ظاهر يمكن فهمه من اللفظ في دخوله على الاسم، كقولنا لا إله إلا الله ولا حول ولا قوة إلا بالله.

وقوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ﴾[6]، و ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ﴾[7]،

---

(١) التلخيص ٤٣.

(٢) التلخيص ٤٢.

(٣) سورة الجاثية، الآية [٣٥].

(٤) سورة البقرة، الآية [١٦٢].

(٥) سورة النساء، الآية [١٠١].

(٦) سورة البقرة، الآية [٢٣٦].

(٧) سورة النور، الآية [٦١].

فقد اقتضى النفي هنا جميع ما دخل عليه إلا ما استثنى منه، ولا يحتاج السامع إلى دلالة أخرى من غير اللفظ للوصول إلى العلم بوقوع نفي الأصل.

وكذلك (يفهم) من قول القائل ليس في الدار أحد وليس عند فلان مال، وما جرى مجرى ذلك –إذا أطلق– اقتضى نفي الجميع، ولا يحتاج السامع له إلى استفهام في إرادة نفي الكمال، أو الأصل بل المفهوم منه نفي الأصل»[١]، واللفظ هنا موضوع بمعنى النفيّ، وسائر الألفاظ الموضوعة للمعاني تقتضي إفادة جميع ما وضعت له وجعلت عبارة عنه حتى تقوم الدلالة على إرادة البعض دون الكل.

(جـ) حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية:

ومنه ما ورد في قوله ﷺ: (**لا ينكح المحرم ولا ينكح**)[٢]، فلفظ النكاح دال على الوطء وعلى العقد وقد احتج المالكية هنا على مذهبهم في أن المحرم لا يتزوج في حال إحرامه بأن «إطلاق النكاح على الوطء مجاز شرعي وعلى العقد حقيقة شرعية، وحمل اللفظ الشرعي على حقيقته الشرعية أولى من حمله على المجاز الشرعي»[٣].

٣) حمل اللفظ على الحقيقة العرفية:

الحقيقة العرفية هي اللفظ المستعمل في معناه العرفي أي في المعنى الذي جرى العرف في استعمال اللفظ فيه، سواء كان هذا العرف عاما كإطلاق السيارة اليوم على واسطة النقل المعروفة، أو خاصا كالألفاظ الاصطلاحية المستعملة في العلوم المختلفة عند أصحابها كالأصوليين، والنحاة...

ومن أمثلة حمل اللفظ على المعنى العرفي ما إذا استخدم الإنسان في بيع أو طلاق لفظا خصصه العرف بمعنى وادعى أنه أراد خلاف ذلك المعنى، وهو المعنى الأصلي كما لو قال لزوجته أنت

---

(١) الفصول ١ / ١٩٧.

(٢) مسلم: باب تحريم نكاح المحرم ٢/ ١٠٣٠.

(٣) مفتاح الوصول ٥٦.

طالق وقال إنما أردت أنك غير موثقة فإن الطلاق بمعنى الإطلاق، وهو حقيقة لغوية في الحل من وثاق وغيره «فيقال هذا اللفظ حقيقة عرفية في حل عصمة النكاح مجاز في الوثاق وحمل اللفظ على حقيقته العرفية أولى من حمله على المجاز العرفي»[١]، ومثاله أيضا في اصطلاح الشرع: ما ورد في الحديث من قوله ﷺ: (لاتنكح اليتيمة حتى تستأمر)[٢]، فاليتم في أصل اللغة هو الانفراد يقال للذي لا نظير له يتيم وللبيت المنفرد من الشعر يتيم[٣]، فإذا اعتبرنا المعنى اللغوي غير المستخدم في عرف التخاطب كان معنى اليتيمة هنا المنفردة التي لا زوج لها[٤].

وحمل اللفظ هنا على حقيقته العرفية يقتضي (أن عرف اللغة في اليتيمة أنها التي لا أب لها، وهو المراد من قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَٱبْتَلُوا ٱلْيَتَـٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا ٱلنِّكَاحَ﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ﴾[٦]، وهو المشهور المتعارف عليه في عرف التخاطب عند الناس، وإذا كان كذلك كان حمل اللفظ على حقيقته العرفية أولى من حمله على المجاز العرفي»[٧].

البحث في الألفاظ المهم منه الحقيقة اللغوية:

الحقيقة اللغوية هي الأصل، لذا فإن أكثر المباحث الخلافية في دلالات الألفاظ راجع إلى عدم تحديدها، وهي مقدمة في المسائل التي لم يثبت فيها اصطلاح للشرع ولا للعرف على غيرها.

---

(١) مفتاح الوصول ٥٦.

(٢) مصنف ابن أبي شيبة ٣/ ٢٧٩.

(٣) انظر: اللسان مادة «يتم».

(٤) ومنه قول الشاعر: إن القبور تنكح الأيامى النسوة الأرامل اليتامى.

(٥) سورة النساء، الآية [٦].

(٦) سورة الأنفال، الآية [٤١].

(٧) مفتاح الوصول ٥٦، ٥٨.

وهذه من القواعد المهمة في فهم اصطلاح الأصوليين ومنهجهم في النظر في إثبات الدلالات عند اختلاف مقتضياتها، إذ المهم عندهم هو البحث عن الحقيقة اللغوية لهذا نجد الإمام القرافي يقرر أن «بحث العلماء في أصول الفقه المهم منه الحقيقة اللغوية دون غيرها وهي المراد بقولنا الأمر للوجوب والأمر للتكرار، والصيغة للعموم، والأمر للفور، والنهي للتحريم وغير ذلك من المباحث إنما يريدون الحقيقة اللغوية وهي المهمة في أصول الفقه، حتى إذا تقررت حمل عليها الكتاب والسنة»[(١)].

ولا يعترض على هذا بما تقرر من اعتبار الحقيقة الشرعية والعرفية وتقديم كل واحدة منهما في مجالها؛ لأن الكلام هنا إنما هو عند التجرد عن النقل، وقد تقرر في الفقه أن الفقهاء يقدمون العرفية على اللغوية في كثير من القضايا فقد نقل القرافي نفسه في الفروق عن ابن القاسم وأشهب اتفاقهما (على أن النقل العرفي مقدم على اللغة إذا وجد)[(٢)]، لكنه هنا لم يوجد.

والكلام في الحقيقة اللغوية المراد به الألفاظ التي لم يثبت نقلها أو تخصيصها من جهة الشرع أو العرف أو الاصطلاح.

المسلك الثاني
حمل اللفظ على عدم الاشتراك

(الأصل عدم الاشتراك) أو حمل اللفظ على أصل الانفراد في الوضع وذلك لأن الاشتراك في دلالات الألفاظ على خلاف الأصل.

وهذا المسلك هو الذي اعتمد عليه جمهور الأصوليين، فكل لفظ تردد بين الاشتراك وعدمه ولم يثبت له الاشتراك فإنهم يحملونه على الأصل عندهم وهو عدم الاشتراك.

---

(١) شرح التنقيح ١٨٣.

(٢) الفروق ١ / ١٩٦.

ومنه الاستدلال على أن أمر النبي ﷺ محمول على الوجوب بدلالة قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾(١)، فهذا الاستدلال يمكن أن يعترض عليه المخالف بأن الأمر هنا يحتمل أن يراد به القولي، ويحتمل أن يراد به الشأن والفعل كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾(٢)، وإذا صح إطلاق لفظ الأمر على غير القول المخصوص - والأصل في الإطلاق الحقيقة - لزم اشتراك لفظ الأمر بين المعنيين، ومع الاشتراك يبطل الاستدلال.

وتوجيه المسألة على مذهب الجمهور أن الأصل في الألفاظ الانفراد لا الاشتراك، فوجب انفراد الأمر بأحد المعنيين بالوضع، وأن تكون دلالته على الآخر بالمجاز ولا خلاف أنه حقيقة في القول، فلزم أن يكون مجازا في الفعل، وقد تقدم أن الأصل في اللفظ حمله على حقيقته دون مجازه، «وآل الأمر في هذه المسألة إلى أنه إذا تعارض المجاز والاشتراك فالمجاز أولى من الاشتراك»(٣).

المسلك الثالث
حمل اللفظ على عدم الإضمار

(الأصل عدم الإضمار)، ومعنى ذلك أن الأصل في اللفظ أن يكون مستقلا ليس فيه إضمار بحيث لا يتوقف فهم المراد منه على تقدير محذوف، وإنما يلجأ إلى هذا عند الخلاف في تحديد دلالة اللفظ المحتمل لمعنيين فأكثر على حسب الاستقلال والإضمار.

ومن أمثلته الخلاف في تحديد المراد من قوله ﷺ: **(أكل كل ذي ناب من السباع حرام)**(٤)، فهذا اللفظ يحتمل أن يكون إنما أراد به ما أكلته السباع؛ بمعنى أن كلما أكلته السباع

---

(١) سورة النور، الآية[٦٣].

(٢) سورة هود، الآية [٩٧].

(٣) مفتاح الوصول ٥٧.

(٤) السنن الكبرى للبيهقي ٩/ ٣١٥، وانظر: صحيح البخاري: باب أكل كل ذي ناب من السباع ٧/ ٩٦.

من الدواب المباحة الأكل لا يجوز أكله، ويكون الحديث مطابقا لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾(١)، ويمكن أيكون معنى الحديث أن السباع أنفسها يحرم أكلها؛ ونحن «إذا حملنا الكلام على ما يوافق الآية يلزم الإضمار والحذف، فكأنه قال: ما أكل كل ذي ناب من السباع حرام فلا يكون الكلام في الحديث مستقلا والأصل في الكلام الاستقلال»(٢).

وفائدة هذا الأصل عند عدم وجود الدليل الدال على الإضمار فإن وجد فلا محيد عنه كما تقدم في دخول النفي على الحقائق، لأنه عند ذلك دعت إليه الضرورة في فهم مراد الشارع.

المسلك الرابع
حمل اللفظ على عدم الترادف

وذلك بناء على أن الأصل في الألفاظ أن تكون متباينة لا مترا دفة، وهنا نحتاج إلى بيان حقيقة الترادف:

الترادف لغة: مشتق من مرادفة البهيمة وهي حملها اثنين أو أكثر على ظهرها أو ردفها(٣)، وهو: عبارة عن الاتحاد في المفهوم، وقيل: هو توالي الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد، كالإنسان والبشر.

أو هو دلالة عدة ألفاظ على معنى واحد، أو الألفاظ التي اختلفت صيغتها وتواردت على معنى واحد كالقمح والبر والحنطة(٤).

---

(١) سورة المائدة، الآية [٣].

(٢) مفتاح الوصول ٥٨.

(٣) انظر: العين مادة ردف،اللسان.

(٤) على هذا يطلق الترادف على معنيين: أحدهما: الاتحاد في الصدق، والثاني: الاتحاد في المفهوم. فمن نظر إلى الأول فرق بينهما، ومن نظر إلى الثاني لم يفرق بينهما، انظر: المزهر ١ / ٤٠٢، علم أصول القفه محمد أبو النجا ٣٢، المشترك اللغوي ٢١٦.

وفي الاصطلاح الأصولي: هو الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد واحترزنا بالمفردة عن دلالة الاسم والحد فإنهما يدلان على شيء واحد وليسا مترادفين؛ لأن الحد مركب، وخرج "باعتبار واحد" المتلازمان كالسيف والصارم فإن مدلولهما واحد ولكن باعتبارين[١].

وقوع الترادف:

* الترادف واقع مطلقا، وهو الصحيح سواء كان من لغة واحدة أومن لغتين وسواء كان بحسب الشرع كالفرض والواجب عند الجمهور أو بحسب العرف.

وجمهور اللغويين والأصوليين يقولون بوجود الترادف ويعتبرونه، وقد احتجوا عليه بأدلة كثيرة يضيق المقام عن بسطها؛منها ما قرره الإمام الشافعي فيه أن العرب تسمي (الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة)[٢]، وجعل ذلك من سنن العرب وعادتهم في معهود خطابهم.

* إنكار وجوده مطلقا والمنكرون له منهم من علل إنكاره للترادف بأن وجوده ينفي حكمة اللغة واعتبروا أن المترادفات إنما هي أسماء تزيد في معنى الصفة ومنهم من اعتبرها صفات محضة[٣].

وعلى هذا فإن كلما «يُظن أنه من المترادفات فهو من المتباينات التي تكون لتباين الصفات أو لتباين الموصوف مع الصفات»[٤].

الأصل عدم الترادف

قال الرازي في المحصول: «ومن الناس من قال الأصل عدم الترادف لوجهين:

---

(١) انظر: الأحكام للآمدي ١/ ٢٥ المحصول ١/ ٢٥٣، والفرق بين الترادف والتوكيد أن اللفظ المرادف لا يزيد مرادفه إيضاحا، ولا يشترط تقدم أحدهما على الآخر، ولا يرادف الشيء بنفسه بخلاف المؤكد.

(٢) الرسالة ٥٢.

(٣) انظر: تاريخ آداب العرب للرافعي ٢٠٤، المشترك اللغوي ٢٣٠.

(٤) المحصول ١ / ٢٥٤.

الأول: أنه يخل بالفهم التام لاحتمال أن يكون المعلوم لكل واحد من المتخاطبين غير الاسم الذي يعلمه الآخر، فعند التخاطب لا يعلم كل واحد منهما مراد الآخر فيحتاج كل واحد منهما إلى حفظ تلك الألفاظ حذرا عن هذا المحذور فتزداد المشقة.

الثاني: أنه يتضمن تعريف المعرف وهو خلاف الأصل»[1].

ثم بنى على هذا إمكانية إقامة أحد المرادفين مكان الآخر وهو أمر متفق عليه.

قال القرافي: «والأصل عدم الترادف، ومهما أمكن تكثير فوائد كلام صاحب الشرع، وجعل مدلول لكل دليل فهو أولى من الترادف والتأكيد»[2].

وفائدة كون الترادف على خلاف الأصل أنه إذا دار اللفظ بين كونه مترادفا أو متباينا، «فحمله على المتباين أولى لأن القصد الإفهام فمتى حصل بالواحد لم يحتج إلى الأكثر لئلا يلزم تعريف المعرف، ولأنه موجب المشقة في حفظ تلك الألفاظ[...] والحق أنه خلاف الأصل»[3]، بل إن الأصل عدم تعدد الدال لعدم الحاجة إلى ذلك ولأنه ربما أوقع في اللبس.

مثال حمل اللفظ على عدم الترادف: اختلاف العلماء في تحديد معنى الصعيد في قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[4]، هل هو مرادف للتراب كما ذهب إليه الشافعي حيث قصر مفهوم الصعيد على التراب[5].

وذهب بعض العلماء ومنهم المالكية إلى أن الصعيد مشتق من الصعود، ومن ثم فهو عام في كل ما صعد على وجه الأرض «وإذا صدق على التراب فإما أن يسمى به لأنه صعد على

---

(١) المحصول ١ / ٢٥٧.

(٢) الفروق ٣ / ١١٤.

(٣) البحر المحيط ٢ / ٣٦٠.

(٤) سورة النساء، الآية [٤٣].

(٥) انظر: الأم للشافعي:١ / ٦٧.

الأرض، وإما أن يسمى به من غير اعتبار هذا الاشتقاق بل كتسميته بالتراب، وعلى التقدير الثاني يلزم الترادف وهو خلاف الأصل فوجب كون لفظ الصعيد مباينا للفظ التراب ووجب اعتبار الاشتقاق فيه، وحينئذ يصدق على كل ما على وجه الأرض أنه صعيد»[1].

المسلك الخامس

حمل اللفظ على غير معناه الأصلي (حمل اللفظ على المجاز)

والمقصود حمل اللفظ على خلاف ما وضع له وقد تقرر فيما تقدم أن كل حقيقة يقابلها مجاز فهناك حقيقة لغوية ومجاز لغوي وحقيقة شرعية ومجاز شرعي، وحقيقة عرفية ومجاز عرفي.

وفيما يلي نذكر الطرق التي اعتمدها علماء الأصول، والشروط التي اشترطوها لحمل اللفظ على المجاز.

(أ) مفهوم المجاز:

تعريف المجاز:

المجاز في اللغة: كلمة بوزن (مفعل) من جاز الطريق إذا قطعه من أحد جانبيه إلى الآخر، وقد تم التوسع في استعماله فأصبح يطلق على كل ما يوصل إلى المراد، يقال جعلت كذا مجازا إلى حاجتي أي طريقا لها وموصلا إليها[2].

وفي اصطلاح الأصوليين: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما وقرينة تمنع من إرادة المعنى الأصلي والحقيقي للفظ.

ويقصد بالقرينة هنا العلاقة الصالحة للدلالة على عدم إرادة المعنى الحقيقي للفظ من قبل المتكلم والتي تثبت أنه أراد المعنى المجازي[3].

---

(١) مفتاح الوصول ٥٨.

(٢) انظر: تاج العروس:١٥/ ٧٥ – ٧٦.

(٣) انظر: الوجيز ٣٣٢.

وهذه العلاقة إذا كانت المشابهة سمي اللفظ استعارة مثل رأيت أسدا يتكلم، وإن كانت غيرها، كان اللفظ مجازا مرسلا مثل قوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ رِزْقًا﴾[1]، وهذا إذا كانت القرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي فإن كانت غير مانعة سمي اللفظ كناية مثل فلان كثير الرماد[2].

وينقسم المجاز إلى أربعة أقسام مجاز مفرد مرسل، ومجاز مفرد بالاستعارة، وهذان القسمان يجريان في الكلمة الواحدة ومجاز مركب مرسل ومجاز مركب بالاستعارة ويجريان في الكلام[3].

ومتى أطلق المجاز انصرف إلى المجاز اللغوي.

أقسام المجاز:

بحث علماء الأصول المجاز وقسموه إلى ثلاثة أقسام:

- المجاز اللغوي.
- المجاز الشرعي.
- المجاز العرفي.

ومدار ذلك كله على القرينة أو العلاقة المانعة من إرادة المعنى الأصلي ولهذا لا بد من تحديد مفهومها أولاً.

تعريف العلاقة:

هي المناسبة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي أي المناسبة بين المعنى المنقول عنه والمنقول إليه، وسميت بذلك؛ لأن بها يتعلق ويرتبط المعنى الثاني بالأول فينتقل الذهن من الأول للثاني: وإنما تم اشتراط ملاحظة العلاقة بين المعنيين لئلا يقع الغلط[4].

---

(١) سورة غافر، الآية [١٣].

(٢) انظر: اللغة العربية خصائصها وسماتها ٣٣٤.

(٣) انظر: جواهر البلاغة ٢٥٤.

(٤) جواهر البلاغة ٢٥٤.

أنواع العلاقة:

للمجاز علاقات كثيرة تجدر الإشارة إلى بعضها:

* المشابهة: أي الاشتراك في وصف معين بين المعنى الحقيقي للفظ وبين معناه المجازي المستعمل فيه.

* السببية: وهي كون الشيء المنقول عنه سببا ومؤثرا في غيره، وذلك فيما إذا ذكر لفظ السبب وأريد منه المسبب نحو رعت الماشية الغيث، أي النبات لأن الغيث سبب في النبات، وقرينته لفظية وهي "رعت" والعلاقة هنا تعتبر من جهة المعنى المنقول عنه وهو إطلاق السبب على المسبب.

* المسببية: هي أن يكون المنقول عنه، مسببا وأثرا لشيء آخر وذلك فيما إذا ذكر المسبب، وأريد منه السبب نحو: ﴿وَيُنَزِّلُ لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ رِزْقًا﴾[1]، أي مطرا يسبب الرزق.

* **الكلية**: وهي كون الشيء متضمنا للمقصود ولغيره وذلك فيما إذا أطلق لفظ الكل وأريد منه الجزء نحو: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم﴾[2]، أي أناملهم والقرينة هنا حالية وهي استحالة إدخال الإصبع كله في الأذن.

* الجزئية: هي كون المذكور ضمن شيء آخر، وذلك فيما إذا ذكر لفظ الجزء، وأريد منه الكل مثل قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾[3]، وقوله: ﴿فَكُّ رَقَبَةٍ﴾[4]، والمقصود بالرقبة في

(١) سورة غافر، الآية [١٣].

(٢) سورة البقرة، الآية [١٩]، وانظر: الوجيز ٣٣٣.

(٣) سورة النساء، الآية [٩٢].

(٤) سورة البلد، الآية [١٣].

الآيتين شخص الرقيق، والمراد تحريره، ومثله ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ﴾[١]، حيث أطلق الجزء وأراد به الكل أي شخص أبي جهل[٢].

* **إطلاق العام على الخاص وعكسه؛** فمن الأول قوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ﴾[٣]؛ فالناس هنا مجاز مرسل علاقته العموم ومثله قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ﴾[٤] فإن المراد من الناس واحد[٥]، ومن الثاني إطلاق الخاص على العام كربيعة وقريش.

أنواع القرينة:

القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي للفظ إما أن تكون حسية، أو عقلية أو شرعية أو عادية أو حالية:

١) القرينة الحسية: كقول القائل أكلت من هذه الشجرة أي من ثمرتها؛ لأن الحس يمنع إرادة أكل عين الشجرة.

٢) القرينة العقلية: وهي تكون في المجاز العقلي: وهو إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له في الظاهر لعلاقة مع قرينة تمنع من أن يكون الإسناد إلى ما هو له.

ومن أشهر علاقاته: الإسناد إلى الزمان والمكان والسبب[٦].

---

(١) سورة المسد، الآية [١].

(٢) انظر: الوجيز ٣٣٣.

(٣) سورة النساء، الآية [٥٤].

(٤) سورة آل عمران، الآية [١٧٣].

(٥) انظر: تفسيرابن كثير٢ / ١٧٠.

(٦) انظر: جواهر البلاغة ٢٥٨.

٣) **القرينة الشرعية**: منها مثلا ألفاظ العموم الواردة بصيغ المذكر مثل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾[١]، تحمل على الذكور والإناث، لما عرف في عرف الشرع من عموم التكليف بالنسبة للرجال والنساء.

٤) **القرينة العادية أو الحالية**: وهي حسب العادة وظروف الحال.

وسيأتي بيان اعتماد الأصوليين لهذه القرائن في اجتهادهم في إثبات الأصول.

(ب) مسالك الاجتهاد الأصولي في المجاز:

- بم يثبت المجاز؟:

الأصل في ألفاظ المجاز أن يكون طريقها السمع حسب ما ورد منها في اللغة منقولا، وليس يجوز لنا أن نتعدى بها مواضعها التي تكلمت العرب بها.

ألا ترى أنه لا يجوز لأحد أن يقول إن الذين يضربون الله ويقتلون الله، ويريد به يضربون أولياء الله ويقتلون أولياءه قياسا على قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ﴾[٢]، فلا يستعمل المجاز إلا في موضع يقوم الدليل عليه وإلا فحكم اللفظ أن يكون محمولا على الحقيقة أبدا حتى تقوم دلالة المجاز.

والأسماء الشرعية أيضا بمنزلة أسماء المجاز، «لا يجوز إثباتها إلا من جهة التوقيف أو الاتفاق»[٣]، أي اصطلاح حملة الشارع.

ويمكن أن يعترض على هذا بحجة أن العرب استخدموا المعنيين معا، وإذا ثبت ذلك من كلامهم أمكنت مجاراتهم فيه، وهذا الاعتراض أجاب عنه الجصاص بأن العرب عندما

---

(١) سورة المائدة، الآية [١].

(٢) سورة الأحزاب، الآية [٥٧].

(٣) الفصول ١ / ٢٠٣

تكلمت بالمجاز لم تتكلم به «على موضوعاتها في أصل اللغة (بل) [...] تجاوزت ذلك فسمت به ما ليس الاسم له في الأصل تشبيها به واتساعا في لغتها واكتفاء بعلم المخاطب بالمراد فلم تُسم ذلك حقيقة»[1]، ويفيد الاسم «بقولنا مجازا، أنه مسمى باسم غيره في مواضع مخصوصة لا نتعدى بها مواضعها ولا يجري على غيرها وإن شاركت الأول في معانيه فإن كنت إنما أنكرت اللفظ دون المعنى فإنا لا نضايقك في اللفظ، سمِّه أنت بما شئت، بعد أن توافق في المعنى، وإن كنت إنما خالفت به في المعنى رددناك إلى اللغة وأريناك صحة ما ادعيناه بما لا يمكنك دفعه متى أنصفت نفسك، وحكمت عقلك»[2].

ويؤيد هذا ما قاله الرازي من (أن الشرع إذا نقل اللفظ عن معناه اللغوي إلى معناه الشرعي فلا بد أن يشتهر ذلك النقل وأن يبلغ إلى حد التواتر)[3].

- هل يجوز نقل اللفظ عن معناه بالكلية؟:

بمعنى أن الاصطلاح الخاص هل يرفع الاصطلاح العام، ويعبر بعض الأصوليين عن المسألة بلفظ هل يجوز تغيير اللغة بالاصطلاح؟ وهل يجوز للمصطلحين نقل اللفظ عن معناه في اللغة بالكلية أو يشترط بقاء أصل المعنى؟ ولا يتصرف فيه بأكثر من تخصيصه فيه؟ قولان للأصوليين، والراجح منهما عند جمهورهم الأخير[4].

وهذا المعنى يقرره الإمام القرافي بقوله: «إن كل مجاز راجح منقول، وليس كل منقول مجازا راجحا، فالمنقول أعم مطلقا والمجاز الراجح أخص مطلقا، (وهو أي) المجاز الراجح

---

(١) الفصول ١ / ٢٠٣.

(٢) الفصول ١ / ٢٠٣،٢٠٤.

(٣) المحصول ١ / ٣٥٤.

(٤) انظر: المنثور للزركشي ١/ ١٨٠.

منقول إما في الشرع كالصلاة أو في العرف العام كالدابة أو الخاص كالجوهر والعرض عند المتكلمين، **فإنا لا نعني بالنقل إلا غلبة استعماله حتى صار لا يفهم عند عدم القرينة إلا هو** دون الحقيقة الأصلية، وقد يوجد النقل بدون المجاز الراجح بأن يقع النقل لا لعلاقة كالجوهر فإنه وضع في اللغة للنفيس في كل شيء ثم نقل للمتحيز الذي لا يقبل القسمة؛ وهو في غاية الحقارة فلا مشابهة بينه وبين النفيس، ولا علاقة تصلح بينهما»[1]، والأصوليون يشترطون كما تقدم في العلاقة أن تكون لها اختصاص وشهرة، ولا يكتفي عندهم بمجرد الارتباط كيف كان وإلا أمكن أن يقال النفاسة لا تقع إلا في الجوهر، فبينهما ملابسة، فهو مجاز ومتى انتفت العلاقة «فهو منقول لا مجاز راجح لانتفاء العلاقة التي هي شرط في أصل المجاز، وإذا تعذر المجاز المطلق تعين تعذر المجاز الراجح بطريق الأولى»[2].

- بم يعرف المجاز؟

للمجاز أمارات يعرف بها منها:

١) وجود القرينة التي تبين أن المراد خلاف المعنى الحقيقي.

٢) النقل عن أئمة اللغة بأن استعمال اللفظ في هذا المعنى حقيقة و في ذلك مجاز؛ لأن الظاهر أنهم لا يقولون ذلك إلا عن استقراء كلام العرب.

٣) إطلاق اللفظ على ما يستحيل تعلقه به: كقولهم، شابت لمة الليل ولا لمة له.

٤) إذا غلب استعمال اللفظ في غير ما وضع له على طريق المجاز المرسل أو الاستعارة بحيث يصبح الذهن لا ينصرف إلا إليه عند الإطلاق سمي منقولا ويعبر عنه الأصوليون بالمجاز الراجح[3].

---

(١) شرح تنقيح الفصول ٤٤.

(٢) شرح تنقيح الفصول ٤٤.

(٣) انظر: شرح التنقيح ٤٤.

- طرق نقل دلالات الألفاظ:

يتم غالبا نقل دلالات الألفاظ وفق إحدى الطرق الآتية:

* غلبة استعمال اللفظ على الطريقة التي وصفنا.

* أن يغلب استعمال اللفظ الذي يدل على معنى كلي في جزء من جزئياته مثل إطلاق لفظ "دليل" - الموضوع في الأصل لكلما يدل أو يستدل به - على ما يفيد القطع أو الظن فقط دون سائر معانيه الأخرى حتى أصبح يمكن نفي حقيقة الدليل عما لا يفيد أحد المعنيين.

* أن يغلب استعمال اللفظ الخاص في معنى عام بحيث يفهم منه العموم عند الإطلاق؛ فنعلم بذلك أن اللفظ منقول عن أصله في الوضع.

* نقل اللفظ من معناه الأصلي لمعنى اصطلاحي ويدخل في هذا المصطلحات الخاصة بمختلف العلوم والفنون(١) .

وضابط النقل أن يصير المنقول إليه هو المتبادر الأول من غير قرينة وغيره هو المفتقر إلى القرينة.

المسلك السادس

حمل اللفظ على العموم (الأصل عدم الخصوص)

(أ) مفهوم العموم:

العام في اللغة: الشامل من عم الشيء يعم عموما شمل الجماعة وفي اللسان عمهم الأمر يعمهم عموما شملهم.

ومداره في اللغة على الاستيعاب، وهو شمول أمر لمتعدد سواء كان لفظا أو غيره(٢) .

(١) انظر: العربية خصائصها ٣٣٦،٣٣٥.

(٢) اللسان: عم، والبحر المحيط ٣ / ٥.

والعام في الاصطلاح الأصولي: «ما ينتظم جمعا من الأسماء أو المعاني»[١]، وهو «عبارة عن اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا»[٢].

وعرفه الرازي بأنه: «اللفظ المستغرق لما يصلح له بحسب وضع واحد»[٣].

الفرق بين العموم والعام:

العام هو اللفظ المتناول، والعموم هو تناول اللفظ لما يصلح له، فالعموم مصدر والعام اسم فاعل مشتق من هذا المصدر، وهما متغايران؛ لأن المصدر الفعل والفعل غير الفاعل؛ ومن هذا الفرق يتضح جليا خطأ من قال عن العموم إنه هو اللفظ المستغرق[٤]، فإن كان إنما أراد بالمصدر اسم الفاعل يكون استعماله استعمالا للفظ في مجازه، ولا ضرورة للمجاز مع إمكان الحقيقة على ما تقدم تقريره.

وقد فرق بعض الأصوليين بين الأعم والعموم باعتبار أن الأعم إنما يستعمل في المعنى والعام يستعمل في اللفظ؛ فإذا قيل هذا أعم فإن الذهن يتبادر إليه المعنى، وإذا قيل هذا عام فإن اللفظ فقط هو الذي يتبادر إلى الذهن[٥].

وهو فرق ظاهر يشهد له الاستعمال.

الفرق بين الإطلاق والعموم:

العموم والإطلاق يفترقان من جهة الاصطلاح إلا أن بعض علماء الأصول يطلق على المطلق مصطلح عموم الصلاحية وعلى العام عموم الشمول، وإنما نظر هؤلاء إلى أن المطلق وإن كانت موارده غير منحصرة إلا أنه غير عام في نفسه فقوله تعالى: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ

---

(١) الفصول ١ / ٤٠، شرح التنقيح ١٤١،تلقيح الفهوم ٧.

(٢) المستصفى ٢٢٤، وانظر: اللمع ٨٧.

(٣) المحصول ٢/ ٣٠٩ وانظر: لشرح هذه التعاريف ونقدها الأحكام للآمدي ٢/ ١٩٥-١٩٦.

(٤) انظر: المحصول ٢/ ٣٠٩،الأحكام للآمدي ٢/ ١٩٥.

(٥) انظر: تلقيح الفهوم: ١١.

مُّؤْمِنَةٍ﴾[١]، عام في الرقاب بسبب الإطلاق، لكنه من حيث المقصود منه غير عام، فلا يجب عليه أن يعتق كلما يسمى رقبة[٢]؛ ولهذا يسمى عموم البدل، بخلاف عموم الشمول (العام) فإنه يلزمه تتبع الأفراد الداخلة تحت اللفظ، فمدلوله كلية «وهي الحكم على كل فرد من أفراد تلك المادة حتى لا يبقى منها فرد بخلاف عموم البدل فإنه كلي وهو الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه»[٣].

الاجتهاد في إثبات دلالة العام:

من المسائل المهمة والتي للاجتهاد فيها مسلك في قضايا العام مسألة دلالة العام على أفراده هل هي بالظن أم بالقطع؟ فقد كان للخلاف في هذه القاعدة أثر كبير على القضايا الخلافية الأخرى في الأصول كالنسخ، وخبر الآحاد، والقياس.

وقد اختلف علماء الأصول في شمول دلالات الألفاظ العامة للأفراد الداخلة تحتها، هل هي بطريق الظن أم القطع؟ وتتفرع عن هذه مسألة أخرى اهتم بها علماء الأصول أيضا، وهي هل يجب العمل باللفظ العام قبل البحث عن مخصص له أم لا يجب.

دلالة العام على أفراده:

اختلف نظر الأصوليين إلى دلالة العام على أفراده، ولهم فيها أربعة مذاهب:

*** القائلون بأنها ظنية:**

يرى جمهور علماء الأصول أن دلالة العموم فيما زاد على أقل الجمع ظنية وإلى هذا ذهب مالك والشافعي وأحمد بن حنبل وأصحابهم[٤]، وبعض الحنفية، وهو مذهب أبي حنيفة

---

(١) سورة النساء، الآية [٩٢].

(٢) انظر: الفصول ١ / ١٩.

(٣) تلقيح الفهوم ٩٦.

(٤) انظر: الفصول ١ / ١٩.

فشمول العام عند هؤلاء لأفراده بطريق الظهور لا النصوصية[١].

*** القائلون بأنها قطعية:**

وذهب جمهور الحنيفة إلى أن دلالة العام على أفراده بطريق النصوصية أي أنها قطعية توجب العلم في كل منها، وهو قول أبي الحسن الكرخي وأبي بكر الجصاص وعامة مشايخهم العراقيين وأبي زيد الدبوسي جميعهم «قالوا بوجوب العموم عملا واعتقادا، كأنه نص على كل فرد من أفراد العموم»[٢].

*** أصحاب الوقف:**

وهم الذين توقفوا في حق العمل والاعتقاد جميعا[٣]، وهم في توجيه مذهبهم على قسمين:

قسم قالوا: لا حكم للفظ ما، لمجرد الصيغة ما لم تقترن به قرينة، بمنزلة الألفاظ المشتركة كالقرء والعين ونحوهما.

وقسم من أهل التحقيق منهم قالوا: إن ألفاظ العموم في أصل وضع اللغة للعموم حقيقة، ولكن لكثرة استعمالها في الخصوص صارت مشتركة في عرف الاستعمال[٤].

*** أصحاب الخصوص:**

ومذهب هؤلاء هو حمل العام على أخص الخصوص.

فتحصل مما تقدم أن مذاهب الأصوليين في دلالة العام على ثلاثة أقسام: أصحاب الخصوص والواقفية وأصحاب العموم وهؤلاء منقسمون إلى أصحاب القطع وأصحاب الظن.

---

(١) وهو قول أبي منصور الماتريدي من الحنفية، ومن تبعه من مشايخ سمرقند انظر: ميزان الأصول ٢٧٩ .

(٢) ميزان الأصول ٢٧٩.

(٣) وهو مذهب ابن الراوندي والنظام، وعامة المرجئة وعامة الأشعرية، وإليه مال أبو سعيد البردعي من الحنيفة انظر: ميزان الأصول ٢٧٩.

(٤) ميزان الأصول ٢٧٨.

توجيه الأقوال بالأدلة:

توجيه مسلك الوقف:

يمكن الاستدلال على التوقف في دلالة العام من جهة الاجتهاد والنظر بمايلي:

* أن كون الصيغة موضوعة للعموم قطعا لا يعرف إلا من جهة الضرورة، أو النظر، أو النقل، والكل منتف هنا بدليل أن الضروريات لا يجري فيها الخلاف بين العقلاء وقد ثبت الخلاف في هذه المسألة.

* أن حكم العقل أيضا لا يحتمل التغيير بحال وقد وجدنا صيغة العموم تارة تساق ويراد بها الخاص؛ بل الغالب استعمال صيغة العموم في موضع الخصوص ولم يكن ذلك بالنظر العقلي.

* أن النقل إما أن يكون بطريق التواتر أو بطريق الآحاد، والنقل بطريق التواتر معدوم هنا، لاختلاف العقلاء فيه ولا يجري الخلاف في موضع التواتر كما في معرفة البلدان النائية الثابتة عن طريق التواتر نحو مكة وبغداد. فلم يبق إلا أن تكون منقولة بطريق الآحاد وهو لا يوجب العلم.

* أنه إذا كانت الصيغة موضوعة للعموم في الأصل فإنها في عرف الاستعمال تستعمل فيهما على السواء بل استعمالها في الخصوص أكثر فتكون مشتركة في الاستعمال فلا يعرف بها إرادة العموم قطعا لوجود الاحتمال، وبهذا تبطل دعوى العموم قطعا مع قيام الاحتمال[1].

وبناء على هذا فلو توقف مجتهد في الحكم على العام كان مستمسكا بالأصل حتى يجد دليلا.

---

(١) انظر: ميزان الأصول ٢٨٠.

مناقشة أدلة الواقفية:

من الأسئلة المهمة التي تتوجه إلى القائلين بالوقف تحديد دلالة العام عند الإطلاق، وذلك أن يطالبوا بإثبات فائدة للخطاب عند وروده مطلقا، غير مقرون بدلالة تثبت تخصيصه؛ إذ أنهم بمذهبهم هذا جعلوا «وجود النص وعدمه سواء»[(١)]، ولو فرضنا أن الخطاب مشتمل على فائدة لكنه مجمل يحتاج إلى بيان، فإن هذا البيان المنتظر «لا يخلو أن يكون لفظا أو دلالة منه؛ فإن كان لفظا فحكمه حكم الأول يجب الوقف فيه وإن كان دلالة من لفظ فكيف يدل على غيره وهو لم يثبت حكمه في نفسه»[(٢)].

وعلى هذا يؤول أمر «القائلين بالوقف (في دلالة العام عند الإطلاق) إلى إبطال فائدة اللفظ رأسا وإخلاء جميع خطاب الله تعالى وخطاب الرسول ﷺ من فائدة، وهذا قول يؤدى بقائله إلى الانسلاخ من الدين»[(٣)].

وهو قول يرد عليه أيضا أنه «لو كان لفظ العموم ولفظ الخصوص بأصل اللغة بمعنى واحد حتى يعبر بكل واحد منها عن معنى الآخر لما كان أحدهما بأولى بأن يكون مخرجه مخرج العام منه بأن يكون مخرجه مخرج الخاص، فصح أن الذي مخرجه العام موضوع في حقيقة اللغة للعموم، والذي مخرجه مخرج الخاص موضوع في حقيقته للخصوص»[(٤)].

أصحاب الخصوص:

وجه قولهم هو أن الصيغة مشتركة في الاستعمال بين العموم والخصوص، فلا يمكن الحكم عليها بأحدهما مع التعارض، ولا خلاف في تناول الواحد في اسم الجنس والثلاث في اسم الجمع فيجب الحمل عليه؛ لأنه المتيقن والعمل باليقين واجب.

---

(١) الفصول ١/ ٤٧.

(٢) الفصول ١/ ٤٧.

(٣) الفصول ١ / ٤٧.

(٤) الفصول ١ / ٤٩

أصحاب العموم:

استدل القائلون ممن لا يرى جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، بأن عمل الصحابة واجتهادهم يثبت أن اللفظ العام المجرد عن القرائن، حقيقته العموم، لا احتمال فيه للتخصيص، وأنه متى أطلق وأريد به الخصوص كان مجازا عند من يجوز منهم إطلاق لفظ العموم والمراد به الخصوص، قالوا: «والقول في عموم اللفظ فيما لم تصحبه دلالة الخصوص في موضوع اللسان وأصل اللغة، هو مذهب السلف في الصدر الأول ومن بعدهم ممن تابعهم»[1].

فمن ذلك ما روي عن علي بن أبي طالب ﷺ أنه قال لا يجوز الجمع بين الأختين وطئا بسبب ملك اليمين، وقال أحلتهما آية وهي قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِفُرُوجِهِمۡ حَٰفِظُونَ﴾[2]، وحرمتها آية وهي قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ﴾[3]، ثم نهى السائل وأفتى بالحرمة، ووجه الدلالة في قوله أنه استدل بعموم الآيتين من غير أن يحملهما على الخصوص أويتوقف في دلالتهما[4].

* أنه نقل عن أهل اللغة أنهم قالوا الكلام ثلاثة أقسام مفرد وتثنية وجمع كقولك رجل ورجلان ورجال، وكذلك قالوا إن كلمة" من" عامة في ذوات من يعقل،

---

(١) الفصول ١/ ٤٢.

(٢) سورة المؤمنون، الآية [٥].

(٣) سورة النساء، الآية [٢٣].

(٤) ووجه دلالته على الحكم أن المعارضة وقعت هنا بين عامَّين، والأصل في الأبضاع هو الحرمة فيبقى ما كان على ما كان فتكون الحرمة أولى احتياطا. وروي عن عثمان ﷺ أنه قال تعارضت الآيتان وأفتى بالمنع أيضا،وروي عن بعض الصحابة جوازه، انظر: السنن الكبرى للبيهقي ٧/ ١٦٤، مصنف ابن أبي شيبة ٣/ ٣٠٦.

ويبقى وجه الاستدلال أنهم مع اختلافهم في وجه الترجيح بين العامين المتعارضين إلا أنهم اتفقوا على الاحتجاج بعموم لفظ القرآن من غير الافتقار إلى دلالة من غيره، وادعى بعض الأصوليين إجماعهم على ذلك، وتحقيق الإجماع هنا بعيد.

وكلمة "ما"عامة في ذوات مالا يعقل وصفات من يعقل، وكل واحد من هذه الأقسام يدل على ماوضع له.فيكون العام من تلك الصيغ دالا هو الآخرما على وضع له.

* استدلوا أيضا من جهة العقل بأن الأسماء إنما وضعت أعلاما على المسميات لحاجة الناس إلى علم ما في ضمائرهم بدلالات تدل عليها ومعنى العموم مقصود عند العقلاء يجب أن تكون له صيغة مخصوصة كما لسائر المعاني.

والذي تشهد له الأدلة من خلال ما تقدم هو «أن صيغة العموم موضوعة له لغة»[1]، وبذلك يثبت ما رمنا تأسيسه هنا وهو أن الحمل على العموم مسلك معتبر عند جمهور الأصوليين من مسالك الترجيح في إثبات دلالات الألفاظ بالاجتهاد الأصولي ومأخذه هنا أنه «يجب حمل الكلام على الحقيقة حتى يقوم الدليل على المجاز، فمن حملها على الخصوص في الأصل فقد ادعى تغيير الوضع»[2]، وذلك لا يكون إلا بدليل وهو مالا يوجد هنا إذ الخلاف إنما في ألفاظ العموم عند تجردها من القرائن والأدلة الصارفة للفظ عن أصله أو المخصصة له[3]؛ ولهذا فاستعمالها في موضوع العموم لمّا كان حقيقة، كان «كل من سمع لفظا عاما في الكتاب والسنة يعتقد فيه العموم حملا له على الحقيقة»[4].

المسائل التي تنبني على الخلاف في دلالة العموم:

ينبني على هذا الخلاف الأصولي تحرير القول في أصول أخرى منها:

---

(1) ميزان الأصول ٢٨٢.

(2) ميزان الأصول ٢٨٣.

(3) ميزان الأصول ٢٨٣

(4) ميزان الأصول ٢٨٣.

*** مسألة نسخ العام المتأخر للخاص المتقدم:**

فقد جعل علماء الحنفية القائلين بالقطع قوله ﷺ: **(فيما سقت السماء والعيون العشر)**[١] ناسخا لقوله ﷺ: **(ليس فيما دون خمسة أو سق صدقة)**[٢]، ومثل ذلك قالوا في حديث التداوي بأبوال الإبل في حديث العرنيين[٣] إنه منسوخ بقوله ﷺ: **(إن عامة عذاب القبر في البول فتنزهوا من البول)**[٤].

*** مسألة تخصيص القرآن بخبر الواحد:**

فهم لم يخصصوا عموم قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾[٥] بحديث: **(لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)**[٦]؛ لأن ذلك العموم لا يخصص إلا بدليل مساو له، فلا يخصص بخبر الواحد لأنْ دلالاته ظنية من جهة سنده ودلالة عموم الكتاب قطعية عندهم.

٢) التمسك بأصل العموم قبل البحث عن مخصص:

ذكر الإمام الغزالي في المستصفى أنه «لا خلاف في أنه لا يجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن الأدلة العشرة التي ذكرناها في المخصصات؛ لأن العموم دليل بشرط انتفاء المخصص والشرط بعد لم يظهر»[٧].

---

(١) صحيح البخاري: صحيح البخاري: باب العشر فيما يسقى من ماء السماء ٢/ ١٢٦

(٢) صحيح البخاري: باب ما أدي زكاته فليس بكنز ٢/ ١٠٧

(٣) نظر صحيح البخاري: باب لم يسق المرتدون المحاربون حتى ماتوا صحيح البخاري ٨/ ١٦٣.

(٤) سنن ابن ماجه: التشديد في البول:١/ ١٥٦

(٥) سورة المزمل، الآية [٢٠].

(٦) صحيح البخاري باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها في الحضر والسفر ١/ ١٥٢

(٧) المستصفى ٢٥٦.

وتبعه على نقل هذا الإجماع الآمدي في الأحكام [1] وابن الحاجب في مختصره و شراح كتابه وليست المسألة إجماعية كما ذكروه فقد تقدم أن الحنفية فرعوا على المسألة المتقدمة الحكم بالعموم والعمل به قبل ظهور المخصص، لأنه قطعي، وهو اختيار أبي بكر الصيرفي من الشافعية، والقاضي أبي يعلى الفراء وأبي بكر الخلال من الحنابلة وهو إحدى الروايتين عن الإمام أحمد رحمه الله واختاره فخر الدين الرازي ومن تبعه من أصحابه وأبو العباس القرطبي وغيره من المالكية[2] ومن هؤلاء من عبر بلفظ: «يجوز التمسك بالعموم قبل البحث عن المخصص وبعضهم قال يجب اعتقاد عموم الصيغة والعمل به، قبل ظهور المخصص وفي عبارة قوم قبل البحث عن المخصص والعبارات كما ترى صريحة في وجود خلاف في المسألة».

ولعل الذي قصده الغزالي ومن تبعه في نقل الاتفاق، هو الاتفاق على طلب البحث من المجتهد عن المخصص؛ لأن هذا جزء من طلب الدليل الذي هو مطالب به عند الجميع فإن وجده فذاك و إلا تمسك بالعموم إذ هو الأصل ونحن لا نشك أن الإمام الغزالي اطلع على ما ذكرناه هنا من أقوال القائلين بجواز التمسك بالعموم قبل ظهور المخصص.وقد يكون أطلق القول بناء على الراجح عنده لاعلى سبيل النقل عن الأصوليين.

أدلة القائلين بالعمل بالعموم قبل البحث عن المخصص:

الدليل الأول: أن الأصل عدم التخصيص فالمتمسك به متمسك بالأصل واحتمال التخصيص مرجوح، وظاهر صيغة العموم راجح والعمل بالراجح واجب.

---

(١) قال الآمدي: «لا نعرف خلافا بين الأصوليين في امتناع العمل بموجب اللفظ العام قبل البحث عن المخصص، وعدم الظفر به»، الأحكام للآمدي ٣/ ٥٠.

(٢) انظر:تلقيح الفهوم ٢٣٦، ٢٣٧.

الدليل الثاني:لو لم يكن التمسك بالعام إلا بعد طلب المخصص وعدم وجوده، للزم مثله في الحقيقة بالنسبة إلى المجاز، والجامع بينهما التحرز عن الخطأ المتوهم، واللازم باطل بالعرف الوضعي؛ فإن الناس كلهم يحملون الألفاظ على ظواهرها من غير بحث.

الدليل الثالث: أن اللفظ عام في الأعيان والأزمان، وكما أنه يجب اعتقاد عمومه في الأزمان ما لم يرد نسخ، فكذلك في الأعيان، ذكر هذا الوجه مظفر الدين المقدسي[(١)] .

الدليل الرابع:حديث معاذ رضي الله عنه لما قال له النبي ﷺ: (بم تحكم الحديث)[(٢)]، والاستدلال به من جهة ترك الاستفصال، فإن النبي ﷺ أقره على العمل بالكتاب والسنة، ويدخل في ذلك العمومات الواردة فيهما، ولم يفصل معاذ بين البحث عن المخصص وعدمه، قالوا وهذه عادة الصحابة رضي الله عنهم يحملون الصيغ على عمومها من غير بحث عن المخصص كما جرى لعمرو بن العاص رضي الله عنه لما أجنب وخاف البرد، اغتسل فتيمم وصلى بأصحابه ولما سأله النبي ﷺ قال: (ذكرت قول الله عز وجل: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾[(٣)]، فتيممت وصليت فضحك ﷺ ولم يقل شيئا)[(٤)]، فقد أخذ عمرو بن العاص هنا بمجرد العموم ولم يتوقف حتى يبحث عن الخصوص، وأقره النبي ﷺ على ذلك.

الدليل الخامس:أن القول بانتظار المخصص يؤدي إلى تعطيل العمل بعمومات الكتاب والسنة لأنه إما أن يشترط القطع بانتفاء المخصص أو يكتفى بالظن؛ فإن اشترطنا للمجتهد القطع كان ذلك مستحيلا؛ إذ كيف يقطع بالعدم، وحصر الأدلة كلها لا يقوم به مجتهد واحد قطعا،

---

(١) انظر: روضة الناظر ٢٤٣،تلقيح الفهوم ٢٣٩.

(٢) انظر: مصنف ابن أبي شيبة ٥/ ٣٥٨.

(٣) سورة النساء، الآية [٢٩].

(٤) سنن أبي داود: باب إذا خاف الجنب البرد يتيمم:١/ ١٤٥ .

فحكمه أن يتوقف أبدا، وإن اكتفى بالظن «فلابد وأن يكون زائدا على الظن الحاصل من العموم قبل البحث عن المخصص و إلا يكون البحث عبثا لا فائدة فيه، وحيتئذ لا يفرض ظن إلا ويجوز للمجتهد زيادة ظن فوقه بعدم المخصص فيقف عن استعمال اللفظ»[١].

وهذا مسلك من النظر واضح ولكنه غير متعين؛ لأن البحث عن المخصص لا يتعارض مع التمسك بالعموم عند عدم القرائن الدالة على التخصيص، ولأنه(لو كان الظفر بالدليل فقط يوجب العمل بمقتضاه لكان العامي يتيسر له ذلك، بل لا بد من المبالغة والإحاطة بوجوه الأدلة الشرعية، ومواقع الإجماع والخلاف، وهل لهذا الدليل الخاص معارض أم لا؟ فبهذا يحصل الفرق بين المجتهد وغير المجتهد وبين العامي والمفتي، وإذا كان كذلك فإقدام المجتهد على العمل بمقتضي العموم من غير البحث عن المخصص كإقدام العامي على العمل بالدليل مع عدم معرفته بالمعارض ولا فرق»[٢].

وخلاصة ما في الأمر أن الكل متفقون على أنه بعد البحث عن المخصص يحمل العام على عموم، وإن لم تقم قرينة تقتضي ذلك العموم، وهذا هو الذي أرادنا تقريره من أن الأصل عدم الخصوص، وذلك عند انتفاء المخصص؛ إذ لو ثبت المخصص لتعين حمل الخطاب عليه بلا منازع، وهذا هو الذي أشار إليه الغزالي رحمه الله في قوله المتقدم من أن العموم دليل بشترط انتفاء المخصص، قال: «وكذلك كل دليل يمكن أن يعارضه دليل آخر؛ فهو دليل بشرط السلامة عن المعارض، فلا بد من معرفة الشرط، وكذلك الجمع بعلة مخيلة بين الأصل والفرع دليل بشرط ألا ينقدح بينهما فرق فعليه أن يبحث عن الفوارق جهده وينفيها ثم يحكم بالقياس وهذا الشرط لا يحصل إلا بالبحث»[٣].

---

(١) تلقيح الفهوم ٢٤٢.

(٢) تلقيح الفهوم ٢٤٢.

(٣) المستصفى٢٥٦ .

والظاهر لنا من تحرير هذه المسألة: أن المجتهد لا يخلو أن يكون مطالبا بالبحث عن الدليل عند الاجتهاد أو لا يكون، فإن سلمنا أنه مطالب بالدليل فإن البحث عن المخصص هو من جملة الدليل المطالب به، فلا ينبغي فرض الاقتصار في بادئ النظر على دليل واحد والاكتفاء به دون البحث في عوارضه والنظر في سلامته عن المعارض، كما سنبينه في موضعه من هذا البحث عند الكلام على الأدلة إن شاء الله تعالى.

المسلك السابع
حمل اللفظ على المعنى المرجوح (التأويل)

(١) مفهومه:

التأويل في اللغة: من آل يؤول أي رجع ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾[١] أي ما يؤول ويرجع إليه[٢].

وفي الاصطلاح الشرعي: التأويل هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر أو هو: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى مرجوح يحتمله لدليل دل على ذلك[٣].

(٢) الأصل عدم صرف اللفظ عن معناه الظاهر:

ومعنى ذلك أن حمله على غير ظاهره لابد أن يستند إلى دليل مقبول ولهذا كان التأويل قسمين: أحدهما صحيح مقبول، والآخر فاسد مردود، وقد اشترط علماء الأصول شروطا للتأويل منها:

* كون اللفظ محتملا للمعنى الذي يصرف إليه اللفظ قابلا له.

* أن يكون ذلك المعنى ثابتا بدليل فإن لم يستند التأويل إلى دليل كان غير معتبر.

---

(١) سورة آل عمران، الآية [٧]، وانظر: تفسير ابن كثير ٢ / ٨.

(٢) انظر: اللسان مادة: «أول».

(٣) انظر: الأحكام للآمدي ٣/ ٥٢.

* أن لا يعارض التأويل نصا صريحا.

* رجحان دليل التأويل على الأصل المقتضي للظاهر.

فقد يكون الدليل المقتضي للظاهر من القوة بحيث يصير الظاهر قريبا من النص، ومن ثم لا يمكن تأويله إلا بأقوى من دليل الظاهر. ومن هذا الضرب قوله ﷺ: (**أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل**)[1]؛ فهو مبدوء بـ"أي"، وهي من ألفاظ العموم، ومؤكدة بما في دلالتها عليه، وباطل مؤكد أيضا بالتكرار، فلذلك ضَعَّفَ العلماء تأويل الحنفية له بأن أخرجوا منه الحرة العاقلة البالغة، و أبقوه مقصورا على الأمة، والمجنونة، والصغيرة، وذلك أن إطلاق مثل هذا اللفظ العام المؤكد في عمومه، على اعتبار أن المقصود أفراد خاصة - لا يشهد لها احتمال معتبر من اللفظ أو المعنى - يجعل هذا الحديث كاللغز[2].

هذه أهم مسالك الأصوليين في إثبات دلالة الألفاظ عند تعارض مقتضياتها، وإليها يلجأ المجتهد عند تعارض الدلالات، وخلاصتها أن الثابت من استقراء مناهج الأصولين أن الأولى حمل الألفاظ على أصولها حتى يثبت خلاف ذلك بدليل معتبر، وأنهم وضعوا ضوابط في غاية الدقة لحمل الألفاظ ونقلها عن دلالتها الأصلية.



(١) سنن أبي داود: باب في الولي:١/ ٦٣٤.

(٢) انظر: مفتاح الأصول ٨.





الباب الثاني

الاجتهاد في إثبات الأدلة

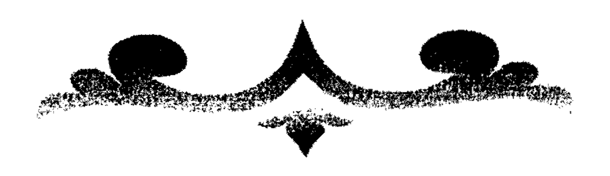
وفيه فصلان:

الفصل الأول: مفهوم الأدلة.

الفصل الثاني: الأدلة المثبتة للأحكام عند الأصوليين.







الفصل الأول

مفهو الأدلة

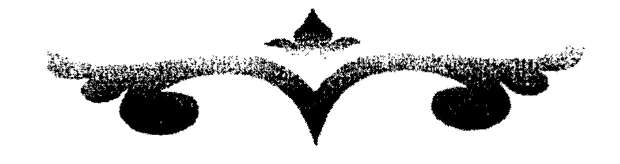
وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الدليل.

المبحث الثاني: صفات الأدلة.

المبحث الثالث: أقسام الأدلة.

المبحث الرابع: عوارض الأدلة.





المبحث الأول
مفهوم الدليل

مفهوم الدليل في اللغة:

يستعمل الدليل في عدة معان:

قال ابن فارس: «الدال واللام أصلان: أحدهما إبانة الشيء بأمارةٍ تتعلّمها، والآخَر اضطرابٌ في الشيء. فالأول قولهم: دلَلْتُ فلاناً على الطريق. والدليل: الأمارة في الشيء. وهو بيِّن الدَّلالة والدِّلالة.

والأصل الآخر قولهم: تَدَلْدَل الشيء، إذا اضطرب»[1].

وفي اللسان :الدَّلِيل الدَّالُّ وقد دَلَّه على الطريق يَدُلُّه دَلالة ودِلالة، ودَلَلْت بهذا الطريق عرفته ودَلَلْتُ به أَدُلُّ دَلالة وأَدْلَلت بالطريق إِدْلالاً .

والدِّلالة ما جعلته للدَّليل أَو الدَّلاَّل، و الدَّلالة بالفتح حرفة الدَّلاَّل، ويقال دليل بَيِّن الدِّلالة بالكسر لا غير[2].

و الدليل: ما يستدل به، وما به الإرشاد، وجمعه أدلة وأدلاء[3] والمدل بالشجاعة : الجريء قال ابن الأعرابي : «المدلل: الذي يتجنى في غير موضع تجن . قال : ودل فلان : إذا هدي

---

(١) معجم مقاييس اللغة لابن فارس: مادة «دل» ٢/ ٢١٣.

(٢) انظر:اللسان مادة «دلل».

(٣) ومنه قول الشاعر :

شدوا المطي على دليل دائب   من أهل كاظمة بسيف الأبحر

أي: على دلالة دليل ، كأنه قال: معتمدين على دليل. ويقال: ما دلك عليَّ : أي جرَّأك قال : فإن تك مدلولا علي فإنني لعهدك لا غمر ولست بفاني أراد: فإن جرأك علي حلمي فإني لا أقر بالظلم . ومنه قول قيس ابن زهير:

أظن الحلم دلَّ علي قومي   وقد يستجهل الرجل الحليم

انظر: تاج العروس٢٨/ ٥٠١، تهذيب اللغة ١٤/ ٤٨،معجم مقاييس اللغة لابن فارس: «دلل».

ودل: إذا افتخر»[١].

وفُسر الدليل أيضا بالمعرَّف في قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴾[٢]، «أي: لو لا أن الشمس تطلع عليه، لما عرف، فإن الضد لا يعرف إلا بضده»[٣].

مفهوم الدليل في اصطلاح الأصوليين:

(أ) تعريف الإمام الباقلاني:

عرف الباقلاني الدليل بأنه «كل أمر صح أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم ما لا يعلم باضطرار»[٤].

فالدليل عنده إذاً يشمل الاستدلال به؛ لذا نراه يقول: «وسواء كان موجودا، أو معدوما، أو قديما أوحادثا، أو مما قصد فاعله إن كان مفعولا إلى الاستدلال به على ما هو دليل عليه، أولم يقصد ذلك»[٥]، وعلى هذا فالدليل يعتبر دليلا سواء كان قديما ليس محدثا كالقرآن، أو محدثا كالسنة، وسواء كان موجودا كالآية والحديث، والإجماع، أو معدوما كالاستدلال بعدم الدليل، ومنه الاستدلال بعدم النص «على إثبات الحكم الشرعي على براءة الذمة»[٦]، فثبت بذلك أنه ليس من شرط المُستَدَل به أن يكون موجودا، وأن الدليل دليل سواء استدل به بالفعل أم لم يستدل به؛لوجود قوة الدلالة فيه.

---

(١) تهذيب اللغة ١٤/ ٤٨.

(٢) سورة الفرقان، الآية [٤٥].

(٣) تفسير ابن كثير ٦/ ١١٤.

(٤) التقريب والإرشاد ١/ ٢٠٢.

(٥) التقريب والإرشاد ١/ ٢٠٢.

(٦) التقريب والإرشاد ١ / ٢٠٢.

وهو يستدل لهذا التعريف باللغة وذلك بـ«إطباق أهل اللغة على تسمية كل أمر صح أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما هو دليل عليه، من غير قصر التسمية على بعض ذلك دون بعض»[١]، وعلى هذا يكون اسم الدليل حقيقة في المعنى الذي ذكره وتكون «تسمية الرجل دليلا إنما جرت عليه مجازا أو اتساعا وعلى معنى أنه دال للركب، بقوله، ومشيته، وإشارته؛فسمي باسم فعله وما كان منه»[٢].

وقد تابع الإمام الجويني في التلخيص، الباقلاني وإن كان تصرف في العبارة بعض التصرف[٣].

(ب) تعريف جمهور الأصوليين للدليل:

عرف جمهور الأصوليين الدليل: «بأنه هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري سواء أكان قطعيا أو ظنيا»[٤]؛ فكلمة" ما يمكن" تفيد أن المعتبر في الدليل هو التوصل بالقوة؛ لأنه دليل ولو لم ينظر فيه، ولأن «الدليل لا يقتضي مدلوله ولا يوجبه إيجاب العلة معلولها»[٥]، وخرج (بصحيح النظر) فاسده وخرج بالمطلوب الخبري التصور، ويدخل به ما يفيد القطع والظن.

وقيل الدليل: ما صح أن يرشد إلى المطلوب الغائب عن الحواس[٦]، أو هو العلم الذي من سلكه أفضى به إلى غرضه و مقصوده[٧].

---

(١) التقريب والإرشاد ١ / ٢٠٣.

(٢) التقريب والإرشاد ١ / ٢٠٤.

(٣) انظر: التلخيص ١٠.

(٤) الأحكام للآمدي ١ / ٩.

(٥) التلخيص ١٢.

(٦) انظر: الأحكام للأمدى ١ / ١٢.

(٧) انظر: ميزان الأصول ٧١.

إطلاقات الدليل:

وقد ذهب الباقلاني إلى «أن الدليل والدلالة، والمستدل به أمر واحد»[(١)]، في اصطلاح الأصوليين ولم يذكر في ذلك خلافا بل قال عن الدليل«وهو البيان والحجة والسلطان والبرهان، كل هذه الأسماء مترادفة على الدلالة نفسها»[(٢)]، وما ذهب إليه من الترادف هو الذي يشهد له تتبع إطلاقات الأصوليين حيث نجد الإمام الشافعي في الرسالة يطلق كل واحد من هذه الأسماء على الآخر فهو يطلق الدليل على الحجة ويطلق الحجة بمعنى الدليل في مواضع كثيرة[(٣)]، وكذلك أكثر علماء الأصول تارة يعبرون بالدليل وتارة بالحجة وأخرى بالبرهان.

وقد ذكر الجويني أن الدليل«يسمى دلالة، ومستدلا به وحجة وسلطانا وبرهانا إلى غير ذلك من العبارات المترادفة»[(٤)].

لكن هنا من الأصوليين من ذهب إلى أن «الدليل أعم من سائر الأسماء؛ لأنه يطلق على جميع ما يعرف به المعلوم سواء كان محسوسا أو معقولا أو مشروعا»[(٥)].

الفرق بين الدليل والأمارة:

فرق بعض الأصوليين بين الدليل والأمارة بتخصيص الدليل بما يفيد القطع وإطلاق اسم الأمارة على ما يفيد الظن.

---

(١) التقريب والإرشاد ١/ ٢٠٧.

(٢) التقريب والإرشاد ١/ ٢٠٧.

(٣) انظر: الرسالة: ٣٢، ٣٩، ١١١، ٢٦٩، ٤٠٧، ٥٨٩.

(٤) التلخيص ١٠.

(٥) ميزان الأصول ٧٩ .

والخلاف في التفريق بين الدليل والأمارة هو خلاف في الاصطلاح ليس إلا؛ لكنه لما كانت تتوقف عليه معرفة مراد الأصوليين في الاحتجاج والحكم على قضايا الخلاف كان لا بد من الانتباه إليه وتحديده بعناية.

المفرقون:

من أوائل من ذهب إلى التفريق بين الدليل والأمارة الإمام الباقلاني حيث قسم ما يستدل به إلى قسمين:

القسم الأول: «أدلة يوصل صحيح النظر فيها إلى العلم بحقيقة المنظور فيه، وما هذه حاله موصوف بأنه دليل، على قول جميع مثبتي النظر، وباتفاق المتكلمين، والفقهاء، وقد دخل في ذلك جميع أدلة العقول المتوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء وأحكامها وسائر القضايا العقلية، ودخل فيه جميع أدلة السمع الموجبة للقطع وللعلم من نصوص الكتاب والسنة ومفهومها ولحنها، وإجماع الأمة، والمتواتر من الأخبار، وأفعال الرسول ﷺ الواقعة موقع البيان، وكل طريق من طرق السمع يوصل النظر فيه إلى العلم بحكم الشرع دون الظن»(١).

والقسم الثاني: «أمر يوصل النظر فيه إلى الظن وغالب الظن، ويوصف هذا الضرب بأنه أمارة على الحكم، ويخص بهذه التسمية للفرق بينه وبين ما يؤدي النظر فيه إلى العلم والقطع، وهذا تواضع من الفقهاء والمتكلمين، وليس من موجب اللغة؛ لأن أهلها لا يفرقون بين الأمارة والدلالة والسمة والعلامة»(٢).

وقوله إن التفريق بين الأمارة والدليل هو اصطلاح الأصوليين فيه نظر ولهذا تحرز الإمام الجويني في كتابه التلخيص من هذه العبارة فصاغها بقوله: «إن ما صار إليه معظم المحققين

---

(١) التقريب والإرشاد ١/ ٢٢١-٢٢٢.

(٢) التقريب والإرشاد ١/ ٢٢٢.

أن اسم الدلالة يتخصص بما يقتضي العلم من الأدلة السمعية والعقلية، فأما ما لا يقتضي العلم فيسمى أمارة»[١].

وقد تابعهما الآمدى حيث نقل عن الأصوليين التفريق بين الدليل والأمارة[٢]، وكذا أبوالحسين البصري في المعتمد والرازي في المحصول[٣].

القائلون بعدم التفريق:

ذهب إلى القول بعدم التفريق بين الدليل والأمارة جمهور الفقهاء، وذكر الزركشي أن المنقول عن جمهور الأصوليين عدم التفريق[٤]، وممن قال بهذا القول من الأصوليين ابن الحاجب، وأبو يعلى وأبو الخطاب وأبو إسحاق الشيرازي والسمرقندي في الميزان وابن النجار في شرح الكوكب المنير[٥].

وظاهر كلام هؤلاء هو تخطئة من خصص الدليل بما يوجب العلم واحتجوا لذلك بما يلي:

* أن العرب لا تفرق في التسمية بين ما يؤدي إلى العلم أو الظن وهذا ظاهر إذ صرح الباقلاني نفسه أن أهل اللغة (لا يفرقون بين الأمارة والدلالة)[٦]، وذكر الجويني أيضا (أن

---

(١) التلخيص ١٤.

(٢) الأحكام للآمدي ١/ ٩.

(٣) انظر: المحصول ١ / ٨٨،المعتمد ٢/ ١٩٤.

(٤) قال في البحر المحيط ١/ ٥٢: «وزعم الآمدي أنه اصطلاح الأصوليين أيضا، وليس كذلك، بل المصنفون في أصول الفقه يطلقون الدليل على الأعم من ذلك وصرح به جماعة من أصحابنا، كالشيخ أبي حامد، والقاضي أبي الطيب، والشيخ أبي إسحاق، وابن الصباغ وحكاه عن أصحابنا، وسليم الرازي، وأبي الوليد الباجي من المالكية، والقاضي أبي يعلى، وابن عقيل والزاغوني من الحنابلة، وحكاه في "التلخيص" عن جمهور الفقهاء وحكاه القاضي أبو الطيب عن أهل اللغة».

(٥) انظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ١/ ٢٥٣.

(٦) التقريب والإرشاد ١/ ٢٢٢.

العرب لا تفصل في هذا المقصد بين الأمارة والدلالة»[1]، فلم يكن لهذا الفرق وجه؛ لأن هذا اسم لغوي فينبغي الالتزام فيه بعرف اللغة، حتى يثبت غيره.

* أن حقيقة الدليل في اللغة هو المرشد والإرشاد يكون بالقطع والظن.
* أن العرب لا تفرق بين ما يوجب العلم وما يوجب القطع في إطلاق اسم الدليل.
* أن الله تعالى تعبدنا بما يوجب العلم والظن[2].

ويمكن القول إن جمهور الأصوليين والفقهاء لا يفرقون بين الدليل والأمارة و إطلاقاتهم في كتبهم شاهدة بذلك، وحتى من صرح منهم بالتفريق لم يلتزم ذلك في كتبه، أما المتكلمون في علم الكلام فقد فرقوا بينهما.

كما يمكن القول أيضا أن من لم يصرح بالتفريق بين الدليل والأمارة لم يسلم من التفريق بينهما في بعض الأحيان خاصة في مبحث التعارض والترجيح.



(١) التلخيص ١٤.

(٢) انظر: شرح اللمع ١/ ١٠٠ شرح الكوكب المنير ١/ ٥٢ العدة ١/ ١٣١ .المحصول١/ ٢-٦٠٦.

المبحث الثاني
صفات الأدلة

(١) عموم الأدلة الشرعية واطرادها:

من صفات الأدلة ملازمة صفة الدلالة لها وهي في الغالب أدلة، ولهذا قرر علماء الأصول أن الإطراد والعموم مطلوب في الأدلة، فإن كان مساق الدليل على قضية كلية أو جزئية فيجب أن يكون مطردا في الدلالة على ما سيق عليه، واطراده بالنسبة للمسألة الخاصة هو أن يكون مستمرا في الدلالة عليها لا توجد إلا كان دالا عليها.

وهكذا بالنسبة للقضايا العامة، فالمهم في الدليل أن يكون مطردا في الدلالة على معناه عاما كان أو خاصا، لكن علماء الأصول منهم من طرد هذا الأصل في الدليل سواء كان عقليا أو شرعيا، ومن هؤلاء الإمام الباقلاني فقد نص على أنه: «يجب لا محالة اطراد الدليل، وجريانه كيف تصرفت حاله في قضيته، عقلا أوتواطؤا؛ لأنه إن لم يجر فسد وانتقض، ولوصح وجوده، أو جود مثله، غير دال مع ثبوت العقل أو التواضع عليه، لفسدت قضية نصبه، وانتقض طريق المواضعة على دلالته والمقيد من ذلك يجري بشرحه وتقييده، والمطلق يجري ويطرد بإطلاقه»[١].

وقد فرق إمام الحرمين في التلخيص بين الأدلة العقلية والوضعية فجعل الدليل العقلي ثابتا لا يمكن أن يتغير عن كونه دليلا أما الدليل الوضعي فقد يصبح غير دليل إذا تغيرت المواضعة التي من أجلها كان دليلا قال: «ثم اعلم أن ما دل عقلا لم يسغ انقلابه عن كونه دليلا فلا يتقرر في المعقول حدوثٌ غير دال على مُحدث. وأما الأدلة الوضعية فقد تتبدل المواضعة فيها فلا يؤول التبدل فيها إلى أوصاف نفسها»[٢].

---

(١) التقريب والإرشاد ١/ ٢٠٦.

(٢) التلخيص ١٢.

وهذا لا يمكن الاعتراض به على ما تقدم عن الباقلاني من ضرورة اطراد الأدلة؛ لأنه حديث عن بطلان الدليل وتغيره بسبب تغير أصله الذي نصبه دليلا وهو المواضعة، وما قصده الباقلاني هو أنه لا يمكن تخلف دلالة الدليل، مع بقائه دليلا، فالفرق كما ترى واضح بين الأمرين.

والأدلة الشرعية من حيث نصبها الشارع أدلة محمولة أيضا على العموم والاطراد حتى يقوم الدليل على رفع الشارع لها وهي كذلك تؤخذ مأخذ العموم حتى يدل الدليل على التخصيص، وهذا مما تختص به الأدلة الشرعية، لهذا قرر الإمام الشاطبي: «أن كل دليل شرعي يمكن أخذه كليا: وسواء علينا أكان كليا أم جزئيا إلا ما خصه الدليل كقوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[1] وأشباه ذلك، والدليل على ذلك أن المستند إما أن يكون كليا أو جزئيا، فإن كان كليا فهو المطلوب وإن كان جزئيا فبحسب النازلة، لا بحسب التشريع في الأصل»[2]، ثم ذكر أدلة شاهدة لهذا الأصل.

(٢) تخصيص عموم الدليل لا يخرجه عن كونه دليلا:

إذا تقرر أن الأصل في الأدلة الشرعية هو العموم، فجريان التخصيص فيها له مساغ إذا ثبت بدليل، لايقدح في دلالتها، ولا يخرجها عن أن تكون أدلة، وصورة ذلك أنه قد تثبت بالاستقراء قاعدة كلية، ثم يأتي النص على جزئي يخالفها، بوجه من وجوه المخالفة، وقد يرد دليل خاص بتخصيص عموم دليل عام، وكثير من العمومات ورد تخصيصها بأدلة خاصة وكذلك أغلب القواعد وردت استثناءات لها، فلا يمكن عند ذلك اعتبار الدليل العام أو الكلي، وإلغاء الدليل الخاص أوالجزئي؛ بل يجب اعتبار كل واحد منهما دليلا فيما زاد على

---

(١) سورة الأحزاب، الآية [٥٠].

(٢) الموافقات ٣/ ١٣.

مورد الدليل الخاص الجزئي، ويكون الدليل العام دليلا فيما زاد على مورد الدليل الخاص الجزئي، ويكون الدليل الخاص دليلا في حدود خصوصه وجزئيته.

وبالجملة فـ«لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها وبالعكس وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق وإليه ينتهي طلقهم في مرامي الاجتهاد»[1]، كما يقول الشاطبي.

والمهم عندنا هنا هو بيان أن الاستثناء من عموم الدليل لا يخرجه عن كونه دليلا وهو أصل لم يختلف فيه الأصوليون وإنما اختلفوا في القياس على الدليل الجزئي المخالف للقاعدة والأصول.

٢) ضرورة تعيين مناطات الأدلة:

من المسائل التي ينبغي أن ينتبه لها المجتهد الأصولي هي أن كثيرا من الخلاف الحاصل بين الأصوليين راجع عند التحقيق إلى الخلاف في تعيين مناط الدليل لا إلى الدليل نفسه، وذلك لأن الدليل الشرعي إذا ثبت كونه دليلا شرعيا يؤخذ مسلما عند الطرفين مثل ألفاظ الكتاب والسنة الصحيحة، وإنما يقع الخلاف في وجوه دلالتها على أعيان القضايا بخصوصها ونسوق فيما يلي أمثلة توضح لك:

* من ذلك الاستدلال بقول النبي ﷺ في دم الحيض: **(حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء)**[2]،على أن النجاسة لا تزال ولا يطهر محلها إلا إذا أزيلت بالماء الطهور وحده، دون غيره من المائعات الطاهرة وهو مذهب الجمهور، وللحنفية مثلا أن يقولوا إن هذا الحديث ليس فيه

---

(١) الموافقات ٣/ ٩، وقد حكى بعض الأصولين إجماع الجدليين على أن الدليل العقلي لا يخصص وعلى أن تخصيصه نقض له.ونقضه يمنع من التعلق به،ولذا قال ابن فورك إن العلل العقلية لا يجوز تخصيصها بلا خلاف. انظر: البحر المحيط ٧ / ٣٣٨.

(٢) سنن أبي داود: باب المرأة تغسل ثوبها الذي تلبسه في حيضها: ١/ ١٥٢.

بيان موضع الخلاف؛ لأن الخبر لم يتضمن سوى الأمر بغسل دم الحيض بالماء «ومتى أزيل الدم بخل أو نحوه لم يبق هناك دم تناوله لفظ الخبر فإذاً لا تعلق لهذا الخبر بمسألة الخلاف»[١].

* الاستدلال على ضمان العارية والسرقة عند الهلاك بقوله ﷺ: (**على اليد ما أخذت حتى ترده**)[٢]، والخبر إنما تضمن رد المأخوذ بعينه فإن تلف، فالقيمة التي يريد المستدل تضمينها إياه، لا ذكر لها في الخبر، واعتبار العموم فيه ساقط، ومن ثم لا دليل فيه على عين المسألة.

* وكذلك استدلال من استدل على نجاسة الماء بموت الذباب فيه بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾[٣] والآية إنما أوجبت تحريم الميتة، والماء الذي فيه ميتة لا يسمى ميتة.

* ومن الأدلة التي يكثر استعمالها في غير محلها الاستدلال بحديث عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ أنه قال: (**من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد**)[٤]، فتراهم تارة يستدلون به على فساد آحاد العقود، والقرب وغيرها من الأمور التفصيلية، والقضايا الجزئية، وليس في دلالة اللفظ ما يدل على ذلك، بل فيها أن الشيء إذا حصل منهيا عنه كان مردودا.

ومن أمثلة ذلك اختلاف الأصوليين في الصلاة في الدار المغصوبة فقد استدل مبطلوها بهذا الحديث؛ والاعتراض عليهم هو من جهة أنه لو سلمنا أن الغصب ليس من أمره ﷺ وأنه داخل في الحديث بلا شك، لكن ما الذي يمنع أن تكون إباحة الصلاة في هذه من أمره «إذا ليس يمنع أن تكون إباحة الصلاة ليست من أمره ويكون جوازها وسقوط الفرض

(١) الفصول ١ / ١٤.

(٢) سنن أبي داود: باب في تضمين العارية ٢/ ٣١٨.

(٣) سورة المائدة، الآية [٣].

(٤) صحيح البخاري: باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود ٣/ ١٨٤.

بها من أمره وهذا موضع خلاف، فيحتاج المحتج بالخبر إلى أن يقيم دلالة من غير الخبر على أن جوازها ليس من أمره فيسقط الاستدلال به»[1].

وأمثلة ذلك كثيرة جدا في استدلالات علماء الأصول، ولهذا يكثر الاعتراض على الأدلة بسبب عدم إثبات وجوه دلالاتها، وقد قرر الأصوليون أنه إذا ثبت انحراف الدليل عن محل النزاع لزم منه انقطاع المستدل.

ثم هم قد يسلمون الدليل مع ذلك جدلا ويقولون بموجبه على فرض أنه في محل النزاع ثم يمعنون في إبطاله والرد عليه على اختلاف مناهجهم في ذلك.

٤) مراتب الدليل الشرعي باعتبار القطع والظن:

ينقسم الدليل باعتبار القطع والظن إلى أربعة أقسام، هذا على رأي من لا يفرق بين الدليل والأمارة وعندهم ينقسم ما يستدل به إلى أربعة:

الأول: القطعي:

وهذا لا إشكال في اعتباره وهو حجة عند جميع علماء الأصول، ومنه الأدلة التي ثبت بها وجوب الصلاة والزكاة والحج والصيام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحوها.

الثاني: الدليل الظني المعتمد في أصله على دليل قطعي:

فهو في النهاية قطعي، وفي هذا القسم يدخل عامة أخبار الآحاد إذاكانت مبينة للكتاب لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[2]، وعلى هذا فالأحاديث الواردة في صفة الطهارة والصلاة والصوم وغير ذلك من أنواع العبادات «مما هو بيان لنص الكتاب، وكذلك ما جاء من الأحاديث في النهي عن جملة من البيوع والربا وغيره من حيث هي راجعة إلى قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ

---

(١) الفصول ١/ ١٠-١٢.

(٢) سورة النحل، الآية [٤٤].

(٣) سورة البقرة، الآية [٢٧٥].

أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾[١] إلى سائر أنواع البيانات المنقولة بالآحاد، أو التواتر إلا أن دلالتها ظنية، ومنه أيضا قوله عليه الصلاة والسلام: (**لا ضرر ولا ضرار**)[٢]، فإنه داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى، فإن الضرر والضرار مبثوث منعه في الشريعة كلها، في وقائع جزئيات وقواعد كليات، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟﴾[٣]، ﴿وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا۟ عَلَيْهِنَّ﴾[٤]، ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا﴾[٥] الآية، ومنه النهي عن التعدي على النفوس والأموال والأعراض، وعن الغصب والظلم، وكل ما هو في المعنى إضرار، أو ضرار ويدخل تحته الجناية على النفس أو العقل أو النسل أو المال، فهو معنى في غاية العموم في الشريعة لا مراء فيه ولاشك، وإذا اعتبرت أخبار الآحاد وجدتها كذلك»[٦].

الثالث: الدليل الظني المعارض لأصل قطعي ولا يشهد به أصل قطعي:

وهو مردود بلا إشكال والدليل على رده أمران:

«**أحدهما**: أنه مخالف لأصول الشريعة ومخالف أصولها لا يصح لأنه ليس منها [...].

والثاني: أنه ليس له ما يشهد بصحته وما هو كذلك ساقط الاعتبار»[٧].

وهذا القسم يدخل فيه الملائم الغريب عند الأصوليين وهو يتفاوت بحسب القطع بمخالفته للأصول وعدمها؛ فإن كان مقطوعا بمخالفته فهو مردود، وإن تردد بين القطع بمخالفته والظن، بأن يتطرق إليه الظن من جهة الدليل الظني أو من جهة كون الأصل لم

---

(١) سورة البقرة، الآية [١٨٨].

(٢) مسند أحمد بن حنبل: مسند عبد الله بن عباس: ١/ ٣١٣.

(٣) سورة البقرة، الآية [٢٣١].

(٤) سورة الطلاق، الآية [٦].

(٥) سورة البقرة، الآية [٢٣٣].

(٦) الموافقات ٣/ ١٠-١١.

(٧) الموافقات ٣/ ١١.

يتحقق كونه قطعيا، ففيه «مجال للمجتهدين، ولكن الثابت في الجملة أن مخالفة الظني لأصل قطعي، يسقط اعتبار الظني على الإطلاق وهو مما لا يختلف فيه»[(١)].

الرابع: الدليل الظني الذي لا يشهد له أصل قطعي ولا يعارض أصلا قطعيا:

فهو في محل النظر، وبابه باب المناسب الغريب؛ فإن قلنا برده وعدم قبوله فذلك بناء على أنه «إثبات شرع على غير ما عهد في مثله، والاستقراء يدل على أنه غير موجود وهذان»[(٢)]، الاعتراضان يضعفان التمسك بمثل هذا الدليل على الإطلاق.

وحاصل ما يعترض به على هذا الدليل؛ أن تطرق الاحتمال إليه يضعفه ويجعله «في محل الريبة، فلا يبقى مع ذلك ظن ثبوته»[(٣)]؛ ولأنه لما لم يشهد له أصل قطعي كان في حكم المعارض لأصول الشرع؛ لأن عدم الموافقة في الحقيقة مخالفة وقد تقدم أن كل ما خالف أصلا قطعيا مردود، فيكون الدليل الظني الذي لا يشهد له أصل قطعي مردود في الجملة.

ويمكن دفع الاعتراض الوارد على هذا الضرب من الأدلة بالقول: «بأن العمل بالظن على الجملة ثابت في تفاصيل الشريعة وهذا فرد من أفراده. وهو وإن لم يكن موافقا لأصل فلا مخالفة فيه أيضا»[(٤)].

ولا بد أخيرا من التنبيه على أنه، من حيث دلالة الدليل على الأحكام لافرق بين الدليل الظني والقطعي لأن «القطع مع الظن مستويان في الحكم، وإنما يقع الفرق في التعارض»[(٥)].



---

(١) الموافقات ٣/ ١١.

(٢) الموافقات ٣/ ١١.

(٣) الموافقات ٣/ ١١.

(٤) الموافقات ٣/ ١١.

(٥) الموافقات ١ / ٢٣٩.

المبحث الثالث
أقسام الأدلة

سلك علماء الأصول في تقسيم الأدلة مسالك مختلفة[1] بحسب النظر الذي ينظر به كل إلى الدليل. ومن تلك التقسيمات:

---

١) فمنهم من قسم الأدلة إلى الأدلة الأصلية: وهي التي لاتتوقف دلالاتها على الأحكام على دليل آخر وهي الكتاب والسنة، وإلى الأدلة التبعية: وهي التي تتوقف دلالتها واعتبارها على غيرها وهي ما عداهما ويرد عليه أن السنة راجعة إلى القرآن،والقرآن ثابت بالمعجزة.ومنهم من قسمها إلى الأدلة الإجمالية،والأدلة التفصيلية.

فالأولى: هي الأدلة الكلية التي لم يتعين فيها شيء خاص كقول الأصوليين: الأمر للوجوب، فإنه ينتج حكما كليا هو الوجوب،فكما تطلق الإجمالية على الكتاب والسنة تطلق على مسائل الأصول وقواعده.

والثاني: الأدلة الجزئية وهي التي تتعلق بمسائل مخصوصة وتدل على حكم معين نحو: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾. وهذا يستدعي التمييز بين الأدلة بحسب اختلاف الناظر فيها، والواقع أن المستنبط للحكم إما أن يكون فقيها أو أصوليا،فإن كان فقيها وهو الذي يستنبط الحكم من دليله التفصيلي فإن الأدلة بالنسبة له تسمى مصادر وأصولا، أصولا من حيث بناء الأحكام عليها، ومصادر من حيث أخذه الحكم منها،فلافرق بين هذه الألفاظ عندئذ بالنسبة للفقيه.

أما بالنسبة للأصولي وهو الذي ينظر في الأدلة الإجمالية فيختلف الأمر بالنسبة لهذه الألفاظ،باختلاف النظر إلى ذات الحكم،وثبوته والعلم به، فمن حيث النظر إلى ذات الحكم وثبوته فلا يطلق على الأدلة لفظ أصول أو مصادر ولايصح تسميتها بذلك بل تسمى أدلة فقط؛لأنها أرشدت إلى الحكم وتوصل المجتهد بالنظر فيها توصلا قطعيا في بعضها أو ظنيا في بعضها الآخر،وليس شيء من ذلك أصلاً أو مصدرا لأن الحكم لايؤخذ من الدليل حتى نسميه مصدرا لأنه ثابت قبل أن ينظر المجتهد ولأن ذلك الحكم لم يبن على الدليل حتى يسمى الدليل مصدرا أو أصلا. وأما من حيث العلم بهذا الحكم من أدلته فيصح إطلاق اسم الأصل أو المصدر على الدليل بهذا الاعتبار لأن علمنا بالحكم انبنى عليها ومنها أخذ،وعلى هذا يحمل كلام من سمى من الأصوليين الأدلة أصولا.انظر: أصول الفقه لأحمد فراج ٢٨-٢٩، أصول الفقه للبرديسي ٣٠.

التقسيم الأول: النظر في الأدلة بحسب رجوعها إلى النقل أو العقل:

وهي بهذا الاعتبار تنقسم إلى قسمين: نقلية وعقلية:

النوع الأول: الأدلة النقلية:

وهي الكتاب والسنة، وألحقوا بهما الإجماع، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا عند من يقول بحجية هذه الأدلة ويعتبرها أصولا، وإنما ألحقوا هذا الضرب من الأدلة بالأدلة النقلية، لأنها راجعة إلى النقل وثابتة به، وتأخذ أصل حجيتها منه.

النوع الثاني: الأدلة العقلية:

وهي الأدلة التي ترجع إلى النظر والرأي، وهذا النوع هو القياس، وألحقوا به الاستحسان، والمصالح المرسلة، والاستصحاب، وإنما كان هذا النوع عقليا؛لأن مرده إلى النظروالرأي، لا إلى أمر منقول عن الشرع.

وتقسيم علماء الأصول للأدلة على هذا النحو إنما هو بالنسبة إلى أصول الأدلة، أما بالنسبة إلى الاستدلال بها على الأحكام الشرعية، فكل من الأدلة النقلية والعقلية، مفتقر إلى الآخر؛لأن الاستدلال بالمنقول عن الشارع، لابد فيه من النظر واستعمال العقل، الذي جعله الله تعالى أداة للفهم، كما أن الرأي لايكون صحيحا معتبرا إلا إذا استند إلى النقل؛لأن العقل المجرد لا دخل له في تشريع الأحكام[1] كما سيأتي توضيحه في محله إن شاء الله تعالى.

التقسيم الثاني: النظر في الأدلة من جهة مدى الاتفاق والاختلاف فيها:

وهي بهذا الاعتبار تنقسم إلى الأنواع الآتية:

النوع الأول: الأدلة المتفق عليها بين ائمة المسلمين:

ويشمل هذا النوع الكتاب والسنة.

---

(١) انظر:الموافقات٣ / ٤١.

النوع الثاني: الأدلة التي اتفق عليها جمهور الأصوليين ووقع فيها بعض الخلاف:

كالإجماع والقياس، فقد خالف النظام من المعتزلة في الإجماع، وخالف في القياس الظاهرية.

النوع الثالث: الأدلة التي فيها خلاف مستقر بين علماء الأصول:

وهذا النوع يشمل، الاستصحاب، والعرف، و الاستحسان، والمصالح المرسلة، وشرع من قبلنا، ومذهب الصحابي، وهو مايطلق عليه الأدلة المختلف فيها، أي أن من العلماء من اعتبرها مصدرا من مصادر التشريع ومنهم من لم يعتبرها، ومن ثم فهي عنده ليست من أصول الفقه[1].

رجوع الأدلة بأنواعها إلى القرآن:

الأدلة التي يجب الأخذبها ويحصل التعبد بها، عند النظر الصحيح فيها نجد أنها راجعة إلى الكتاب والسنة، لأن الحجة إنما قامت على اعتماد تلك الأدلة بالكتاب والسنة، فيكون الكتاب والسنة هما مرجع الأحكام ومستندها من جهتين:

الأولى: جهة دلالتهما على الأحكام الجزئية الفرعية، كأحكام العبادات والمعاملات والعقوبات الواردة فيهما.

الثانية: دلالتهما على القواعد والأصول التي تستند إليها الأحكام الجزئية؛كدلالتهما على أن الإجماع حجة وأصل للأحكام، وكذا القياس، ونحوذلك.

---

(١) ومجموع الأدلة عند المجتهدين كما قال القرافي: تسعة عشر بالاستقراء و هي: الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، وإجماع أهل المدينة، والقياس، وقول الصحابي، والمصلحة المرسلة، والاستصحاب، والبراءة الأصلية، والعوائد، والاستقراء، وسد الذرائع، والاستدلال، والاستحسان، والأخذ بالأخف، والعصمة، وإجماع أهل الكوفة، وإجماع العشرة، وإجماع الخلفاء الأربعة، انظر: شرح التنقيح: ٣٥٠-٣٥٥.

ثم إن مرجع السنة إلى الكتاب، وذلك من وجهين:

الوجه الأول: أن العمل بالسنة والاعتماد عليها واستنباط الأحكام منها، إنما دل على ذلك كله القرآن الكريم قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[1]، قوله تعالى في مواضيع كثيرة: ﴿أَطِيعُوا ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ﴾[2]، وتكراره يدل على عموم طاعته، سواء كان ما أتى به مما في القرآن أم مما ليس فيه، ومما يفيد هذا المعنى مثل قوله تعالى: ﴿مَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[4].

الوجه الثاني: أن السنة إنما جاءت لبيان الكتاب الكريم وشرح معانيه بدليل قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[5]، وقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾[6]، والتبليغ يشمل تبليغ الكتاب وبيان معانيه إذ السنة بيان للكتاب وشارحة لمعانيه ومفصلة لمجمله.

وبهذا يكون القرآن هو أصل الأصول ومصدر المصادر ومرجع الأدلة جميعا[7].



---

(١) سورة النساء، الآية [٥٩].

(٢) سورة آل عمران، الآية [٣٢].

(٣) سورة الحشر، الآية [٧].

(٤) سورة النور، الآية [٦٣].

(٥) سورة النحل، الآية [٤٤]

(٦) سورة المائدة، الآية [٦٧].

(٧) الموافقات ٣ / ٤٢، ٤٣. الوجيز ١٤٩، ١٥٠.

المبحث الرابع
عوارض الأدلة

قد يثبت الدليل دليلا ولكنه يعارض بمثله والتعارض من أكثر الأمور التي تعيق عملية الاستدلال الأصولي وليس هو من صفات الأدلة بل هو أمر طارئ وخارج عن ماهية الدليل وإرادة المستدل.

وللتعارض حضور لافت في القضايا الأصولية إلى درجة أن كثيرا من الأصول التي توقف فيها بعض المجتهدين أو تركوا الأخذ بها إنما توقفوا فيها من جهة أن اعتبارها يخل بأصل آخر أو أن دليلها معارض بدليل آخر، وليس شيء أقوى في دفع الدليل وإبطال الاستدلال به من معارضته بدليل مثله أو أقوى منه.

والذي يهمنا هنا هو بيان حقيقة التعارض الذي له تأثير على الأدلة ويكون ذلك من خلال ما يلي:

مفهوم التعارض:

يذكر علماء الأصول في كلامهم على التعارض أن له معان أربعة: التناقض، التعادل، والتمانع، والتنافي.

والتعارض بين الدليلين هو تقابلهما على وجه يمنع كل منهما مقتضى صاحبه[1].

الركن المطلوب في التعارض:

وهو أن يتحقق التقابل والتمانع بين الدليلين المتساويين على وجه يوجب كل واحد منهما ضد ما يوجبه الآخر؛ كالحل والحرمة، والنفي والإثبات، وعلى هذا فركن التعارض هو **التساوي من كل وجه فإن لم يكن هناك تساو فلا تعارض.**

---

(١) انظر: الابهاج شرح المنهاج ٣/ ٢٢٢.

شروط التعارض:

اشترط علماء الأصول في التعارض أن يكون تقابل الدليلين في وقت واحد وفي محل واحد؛ لأن التنافي لا يتحقق بين الشيئين في وقتين، ولا في محلين مختلفين، حسا وحكما؛ إذ يمكن أن يجتمع في الشيء الواحد، الحل والحرمة، والنفي والإثبات في زمانين، كحرمة الخمر بعد حلها، وفي محلين، كالحل في المنكوحة، والحرمة في الأجنبية، وفي جهتين مختلفتين، كإباحة البيع والنهي عنه وقت النداء للجمعة، وكإباحة الطلاق والنهي عنه في حالة الحيض[1].

والتعارض بهذا المعنى لا يتصور وقوعه في أدلة الشريعة في الواقع «لأن الحجج الشرعية من الكتاب والسنة لا يقع بينها التعارض والتناقض وضعا»[2]؛ إذ الأدلة نصبت في الشريعة لإفادة الأحكام والدلالة عليها وبهذا يمكن العمل بمقتضاها ويتحقق شرط التكليف، وهو إمكان العلم بالأحكام بالنسبة للمكلف وتعارض الأدلة إذا كان تعارضا حقيقيا استحال معه فهم المراد منها، وذلك ما يؤدي إلى أن تتناقض الشريعة في أصل الوضع وإلى فوات شرط التكليف الذي هو قدرة المكلف على الامتثال.

إذا ثبت هذا فحقيقة التعارض في الأدلة عند الأصوليين راجعة في التحقيق إلى التعارض الحاصل بالنسبة لأنظار المجتهدين وتكافؤ الأدلة في نظر المستدل مجتهدا كان أو غير مجتهد، فقد يبدو لبعض المستدلين أن بعض الأدلة يعارض بعضا لقصور فهمه أو ضعف في إدراكه أو لعدم إحاطته بأدلة المسألة ووجهها.

وقد وضع علماء الأصول قواعد لإزالة هذا التعارض ورفعه، وترجيح أحد الدليلين على الآخر، مبينة في كتبهم، وحاصلها أن «الترجيح زيادة في عين الدليل أومأخذه»[3]، وأن كلما يفيد غلبة الظن بأرجحية أحد الدليلين على الآخر يسمى مرجحا.

---

(١) انظر: ميزان الأصول ٦٨٧.

(٢) أصول السرخسي ٢/ ١٠.

(٣) البحر المحيط ٨/ ١٢.

عوارض الاستدلال بالأدلة.

تقدم أن الدليل من حيث هودليل إنما يكون ملزما إذا سلم تركيبه من التناقض واستعمل في مورده استعمالا صحيحا.

ومن هنا فإن جميع أدلة الكتاب والسنة الصحيحة، إذا أخذت على هذا الشرط، فهي ملزمة؛ لأن المستدل إذ ذاك يكون استخدم الأدلة فيما جعلت له، وفق مراد الله تعالى، ومراد رسوله ﷺ، في البيان عن ربه.

وإن لم تؤخذ الأدلة على شرطها، لم تكن ملزمة، وليس ذلك راجعا إلى مادة الدليل إذ هو كلام الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ. ولكنه راجع إلى استدلال المستدل، وعدم قدرته على تحديد المراد من الدليل، أو وجه الدلالة منه، وقد يكون ذلك مع القدرة، ولكنه وقع على جهة العناد أو التعصب.

وأكثر مايكون ذلك في ظواهر النصوص المحتملة؛إذ النصوص قطعية الدلالة لايقع الخلاف في تحديد دلالتها، وقبل أن أذكر بعض العوارض - التي تمنع الاستدلال بظواهر النصوص، والاعتراضات التي يمكن أن تتجه إلى كل مستدل بها - أنبه إلى أن الظواهر كثيرة لايمكن استقصاؤها في مثل هذا البحث، وعليه فإنني سأقتصر على نماذج تكون مثالا لغيرها، ويستبين من خلالها الجهد الكبير الذي بذله علماء الأصول، في وضع قواعد تمنع من الزلل في الاجتهاد الأصولي:

أولا: الاستدلال بظواهر الكتاب:

النظر في أدلة الكتاب منحصر في جهة الدلالة لكونه قطعي الورود، وكذلك الاعتراضات المتجهة على المستدل بألفاظ القرآن ترجع كلها إلى المنازعة في دلالة الدليل على مورده، ومن هنا فإن الاستدلال بالقرآن إن كان قطعي الدلالة لا تجوز مخالفته، لأن دلالته لا تحتمل التأويل، فلا يمكن الاعتراض عليه إلا مع ثبوت النسخ.

أما الظني فإن التمسك به في جهة الاستدلال إنما يكون بناء على ظهوره، ومن ثم فإن علماء الأصول نصُّوا على أن المستدل به، يلزمه بيان كونه ظاهرا في الدلالة على مراده؛وبيان الظهور يكون بالوضع اللغوي تارة، وبحكم القرينة اللفظية، أو باعتبار القرينة المعنوية تارة أخرى.

مثال الأول: قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾[1]، فقد استدل به جمهور العلماء على أن غير الماء لا يلتحق بالماء، في رفع المانع الشرعي، واستدلوا على ظهور معنى الآية في مرادهم باللغة، عن طريق الاستدلال بما قاله علماؤها، وذلك أنهم قالوا كل ما هو على وزن فعول فهو موضوع للمبالغة بحكم الوضع اللغوي[2].

مثال الثاني: قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾[3]، فإن قوله: ﴿وَأُحِلَ لَكُم﴾ يحتمل إحلال النكاح، ويحتمل إحلال الوطء، ولا يترجح أحدهما؛ لأنهما معهودان في حق النساء، غير أنه يمكن الاستدلال بذكره للابتغاء بالمال على أن المراد به النكاح ضرورة، استدلالا بالقرينة اللفظية، وهي ذكر الابتغاء بالمال.

مثال الثالث: استدلال الحنابلة، على وجوب الحج، على الفور، بقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾[4]، ومعلوم أن الأمر المطلق، لا إشعار فيه بالفور، ولا التراخي؛ بل هو محتمل لهما معا، على السواء، ومع ذلك أمكنهم أن يرجحوا أنه هنا على الفور (بضرب من

---

(١) سورة الفرقان، الآية [٤٨].

(٢) انظر: تاج العروس ٤/ ٤٠٩، اللسان مادة بحث: البَحوث:فعول من أبنية المبالغة

(٣) سورة النساء، الآية [٢٤].

(٤) سورة البقرة، الآية [١٩٦].

الاحتمال؛ وهوأن احتمال الفور، أدعى إلى الامتثال، وأنفى للفوات على ما لا يخفى فيحصل ظهور أحد الاحتمالين، المتقابلين، وهو وجوب الفور بهذه القرينة المعنوية »[1].

ثانيا:الاستدلال بظواهر السنة:

تختلف السنة عن القرآن من جهة الورود وتتفق معه من جهة الدلالة؛ فمنها مقطوع به في الدلالة، ومظنون، والمستدل بها مطالب بتحقيق أمرين:

أحدهما: بيان ظهورها فيما رام الاستدلال بها عليه؛إما بالوضع، أوبالقرائن اللفظية أوالمعنوية على ما تقدم في الاستدلال بظواهر القرآن.

والثاني: بيان الصحة، فيجب على المستدل بيان صحة ما استدل به من السنة، ولعلماء الأصول في ذلك طرق منها:

* بيان كون الحديث المستدل به مشهورا بالصحة والاكتفاء بذلك.

* نقل الحديث بالسند أوعنعنته .

* عزوه إلى كتاب من الكتب المعتبرة وفق الشروط المتفق عليها عند علماء المصطلح.

فإن كان المستدل به من فعل النبي ﷺ.فالاستدلال بالفعل يعترض عليه من جهة دلالة الفعل، وحمله على بعض الأنواع دون بعض.



---

١) الإيضاح ١٤٧-١٤٨.





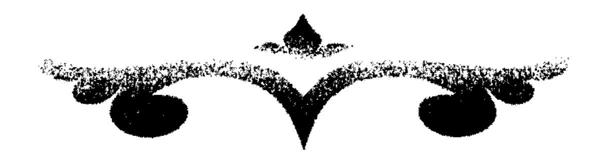
الفصل الثاني

الأدلة المثبتة للأحكام عند الأصوليين

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الأدلة المتفق عليها.

المبحث الثاني: الأدلة المختلف فيها.





المبحث الأول
الأدلة المتفق عليها

أولا الكتاب:

وقد بحث علماء الأصول في الكتاب من جهتين: تتعلق أولاهما بمفهومه، وحجيته، والثانية بكيفية تعلق الأحكام به:

الجهة الأولى: مفهوم الكتاب وحجيته:

الغرض من تعريف الأصوليين للقرآن رغم أنه أشهر من أن يعرف؛ هو أنه لما كان القرآن حجة عند الجميع، وهو المصدر الأول للتشريع، وجب أن يميز عن غيره من الكتب المنزلة والتي لم تعد حجة، وأن يفرق بينه، وبين الحديث القدسي؛ ليتبين الدليل الذي هو حجة. وقد اعتنى علماء الأصول بتعريف القرآن وبيان حده وحقيقته، وذكروا له تعريفات متعددة منها: أنه «المنزل على رسول الله المكتوب في المصاحف المنقول عن النبي عليه السلام نقلا متواترا بلا شبهة، وهو النظم والمعنى جميعا في قول عامة العلماء»[١].

وهم في تحديدهم للقرآن ذكروا له خمس خصائص تميزه وهي:

١ - أنه المنزل على محمد ﷺ. احترازا من الكتب السماوية الأخرى كالتوراة والإنجيل؛ لأنها لم تنزل على النبي ﷺ ؛ ولأنه ثبت بنص القرآن أنها محرفة قال تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾[٢].

٢ - أنه المنقول تواترا، وعلى هذا يكون ما نقل من القراءات من غير تواتر لا يعد من القرآن، مثل ماروي عن ابن مسعود أنه قرأ قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾[٣] بزيادة كلمة (متتابعات) وهي محمولة عنه على التفسير.

---

(١) كشف الأسرار ١/ ٣٧ قال: وهو الصحيح من قول أبي حنيفة عندنا إلا أنه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلاة خاصة على ما يعرف في موضعه.

(٢) سورة النساء، الآية [٨٦]، والمائدة، الآية [١٣]، وانظر: سورة البقرة:[٧٤]، والمائدة [١٤].

(٣) سورة البقرة، الآية [١٩٦]، سورة المائدة، الآية [٨٩].

٣- أنه محفوظ من الزيادة فيه والنقصان، مصداقا لقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾(١)؛ وفي هذا إخبار صريح بأن الله تعالى تولى حفظ القرآن، فلن يقع فيه تحريف أو تبديل.

٤- أنه معجز لفظا ومعنى بحيث يعجز البشر عن الإتيان بمثله، قال الله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾(٢)، وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾(٣)، وقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ۖ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾(٤)، ومع هذا التحدي عجز العرب عن المعارضة، بالرغم من وجود المقتضي لها، وعدم المانع منها، أما وجود المقتضي؛ فلأن العرب كانوا حريصين كل الحرص على إبطال دعوة النبي ﷺ ؛فلو كانوا قادرين لجاءوا بما يعارض القرآن، ويبطل دعوة محمد ﷺ. وأما عدم المانع من المعارضة فلأن العرب أهل البلاغة والفصاحة والمعرفة التامة باللغة العربية، فلما ثبت عجزهم ثبت أن القرآن النازل بلغة العرب هو كتاب الله تعالى يعجز البشر عن مثله.

٥- أن القرآن هو مجموع اللفظ والمعنى وأن لفظه نزل بلسان عربي مبين، قال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾(٥)، من هنا ذهب جمهورعلماء الأصول إلى أنه ليس في القرآن الكريم

---

(١) سورة الحجر، الآية [٩].

(٢) سورة الإسراء، الآية [٨٨].

(٣) سورة هود، الآية [١٣].

(٤) سورة البقرة، الآيتان [٢٣، ٢٤].

(٥) سورة الزخرف، الآية [٣].

لفظ غير عربي[1].

وكون القرآن اللفظ والمعنى معا، يخرج الأحاديث؛ لأن ألفاظها ليست منزلة من عند الله تعالى، وإن كان معناها موحى به، كما يخرج بهذا الوصف تفسير القرآن ولو كان باللغة العربية، وكذا ترجمته إلى غيرها.

وأما بيان حجيته؛ فلأنه ثبت بطريق الإعجاز كونه من عند الله، وكلام الله صدق لا محالة، فيجب الإيمان به والعمل، قال الله تعالى: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ فَٱتَّبِعُوهُ﴾[2].

الجهة الثانية: كيفية تعلق الأحكام به:

والمقصود بذلك وجوه دلالة الكتاب على الأحكام، وطرق تعلقها به، ويمكن حصرها في ستة أوجه وهي راجعة إلى قسمين: منطوق الكتاب، ومعقوله:

(أ) دلالة منطوق الكتاب على الأحكام:

وهو ثلاثة أنواع:

الأول: النص:

كقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[4]، وحكم النص أن يصار إليه ويعمل به، ولا يترك إلا بنص يخالفه.

الثاني: الظاهر:

وهو كل لفظ تردد بين أمرين هو في أحدهما أظهر، وهو ضربان:

---

(١) انظر: الرسالة ٤٠-٤٢، والتلخيص ٤٧.

(٢) سورة الأنعام، الآية [١٥٥].

(٣) سورة النور، الآية [٢].

(٤) سورة الأنعام، الآية [١٥١].

* **ظاهر بوضع اللغة:** كالأمر فإنه في أصل الوضع اللغوي يحتمل الندب والإيجاب؛ولكنه في الإيجاب أظهر، والنهي يحتمل التنزيه والحظر، ولكنه في الحظر أظهر، وهكذا سائر الألفاظ اللغوية المحتملة لمعنيين هي في أحدهما أظهر، وحكمه أن يحمل على أظهر معنييه ولايحمل على المرجوح إلا بدليل كما تقدم.

* **ظاهر بوضع الشرع:** كالأسماء المنقولة من اللغة إلى الشرع، على قول من أثبت نقلها، كالصلاة، فهي في أصل اللغة اسم للدعاء ونقلت في الشرع إلى هذه الأفعال المخصوصة المعروفة وهي فيها أظهر، والحج اسم للقصد، وفي الشرع:اسم للمناسك والأفعال المعروفة إلى غير ذلك من الأسماء المنقولة.

وحكم هذا النوع من الظهور أن يحمل على مانقل إليه في الشرع، ولا يحمل على غيره إلا بدليل.

الثالث: العموم:

كالألفاظ العامة الواردة في القرآن، مثل أسماء الجموع؛كالمسلمين والمشركين، وكالاسم المفرد إذا عرف بالألف واللام، والأسماء المبهمة.

وقد تقدم بيان منهج الأصوليين في ترجيح مقتضيات الألفاظ وحملها على أحد معانيها، في الباب الأول.

(ب) دلالة معقول الكتاب:

أما دلالة الكتاب على الأحكام المستفادة من معقول ألفاظه، فهي أيضا ثلاثة أنواع:

الأول: فحوى الخطاب:

وقد اختلف فيه علماء الأصول؛فمنهم من عده من منطوق اللفظ ومنهم من جعله من معقوله، وهو التنبيه بالأعلى، على الأدنى، أوبالأدنى، على الأعلى، كما في قول الله تعالى: ﴿وَمِنْ

أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾(١)، فقد نبه على الائتمان على الدينار، بالائتمان على القنطار، ونبه بنفي الائتمان على القنطار، بنفي الائتمان على الدينار؛ونبه بالنهي عن التأفيف على ماهو فوقه، وكنهي النبي ﷺ عن التضحية بالعوراء تنبيها على العمياء، وحكم هذا عند جمهورالأصوليين حكم النص.

الثاني: دليل الخطاب:

وهوالاستدلال بأن تعليق الحكم بأحد وصفي الشيء، أوعلى شرط، أوغاية، يدل على أن ما عداه بخلافه، بناء على أن مدلول اللفظ في محل السكوت مخالف لمدلوله في محل النطق؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَـٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ﴾(٢)، وكقوله ﷺ في (**سائمة الغنم إذا كانت أربعين ففيها شاة**)(٣)، فيدل هذا على أن غير الحامل لا نفقة لها، وأن غير السائمة من الغنم لا زكاة فيها.

وحجيته محل خلاف بين العلماء الأصوليين(٤).

الثالث: معنى الخطاب :

وهو القياس وله باب خاص، ومن الأصوليين من تناوله في معنى الخطاب ولم يفرده بباب كالإمام الغزالي في المستصفى؛إذ تكلم عليه في(الفن الثالث: في كيفية استثمار الأحكام من الألفاظ والاقتباس من معقول الألفاظ بطريق القياس)(٥)

فجعله ضمن مباحث الألفاظ على عكس ما صنع في كتابه المنخول الذي وافق فيه ما درج عليه جمهور الأصوليين من بحث القياس في الأدلة، وهوخلاف منهجي ليس إلا، إذ الكل متفقون في الجملة على أن الأدلة ثلاثة، نص، ومعقول نص، وإجماع.

---

(١) سورة آل عمران، الآية [٧٥].

(٢) سورة الطلاق، الآية [٦].

(٣) سنن أبي داود:باب في زكاة السائمة: ١/ ٤٨٩ وانظر: صحيح البخاري:باب زكاة الغنم:٢/ ١١٨.

(٤) انظر: الأحكام للآمدي ٣/ ٦٩،إرشاد الفحول ١/ ٣٠٤.

(٥) المستصفى ٢٧٩.

ثانيا: السنة:

(أ) المفهوم:

السنة في اللغة:

الطريقة، مرضية كانت أو غير مرضية، والعادة، والسنة السيرة حسنة كانت أو قبيحة[١]، وفي القاموس السنة: السيرة والطبيعة، ومن الله تعالى حكمه وأمره ونهيه[٢].

السنة في الاصطلاح:

للسنة عند العلماء أكثر من اصطلاح:

١) فعند الفقهاء تطلق تارة على مايقابل الفرض كقولهم: فروض الصلاة وسننها، ومنهم من يطلقها على ما ليس بواجب، فتكون دالة على المندوب والمستحب، وتطلق على ماكان من العبادات نافلة منقولة عن النبي ﷺ. وهي هنا بمعنى ما واظب عليه النبي ﷺ وأظهره في جماعة، ولم يثبت له حكم الوجوب. وقد تطلق على مايقابل البدعة، كأهل السنة وأهل البدعة، ومنه طلاق السنة، وطلاق البدعة، عند الفقهاء.

٢) عند المحدثين: ما أثر عن النبي ﷺ، من قول أو فعل أوتقرير، أو صفة خَلْقية، أو صفة خُلِقية أو سيرة، سواء كان قبل البعثة أو بعدها، وهي بهذا ترادف الحديث عندهم.

٣) عند الأصوليين: السنة ما صدر عن النبي ﷺ، غير القرآن، من قول أو فعل أو تقرير[٣].

٤) وكلام علماء الأصول حول السنة دائر حول القول والفعل والتقرير أو السكوت.

---

(١) ومنه قول خالد بن عتبة الهذلي:

فلا تجزعن من سيرة أنت سرتها ... فأول راض سنة من يسيرها

(٢) انظر: القاموس مادة سن، واللسان: سنن.

(٣) انظر: منتهى الوصول والأمل لابن الحاجب ٤٧.

السنة القولية:

القول: هو كل ما تكلم به النبي ﷺ في الأمور التي تتعلق بتشريع الأحكام، ولو كان أمرا، كالأمر بالكتابة، كأمره ﷺ بالكتابة يوم الحديبية[١].

والسنة القولية من حيث دلالتها على الأحكام نوعان: ماكان وروده ابتداء، غير خارج على سبب، وماكان له سبب خاص ورد فيه.

فالأول: ينقسم في دلالته على الأحكام إلى ما انقسم إليه الكتاب من نص كقوله ﷺ: **(لي الواجد يحل عرضه وعقوبته)**[٢]، وظاهر، كقوله ﷺ: **(حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء)**[٣]؛ فيحمل على الوجوب ولايصرف إلى الاستحباب إلابدليل. وعام كقوله ﷺ: **(من بدل دينه فاقتلوه)**[٤].

والثاني: الخارج على سبب، وهذا منه مايستقل في الدلالة عن سبب وروده، ومنه ما لايستقل عن سبب وروده، ومعرفة سبب ورود الحديث معينة على فهم المراد منه، بل أحيانا يتوقف فهم الحديث على الملابسات والظروف التي أحاطت به، وإن كان ذلك لا يتعارض مع كون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[٥].

---

(١) صحيح البخاري: باب كيف يكتب هذا ما صالح فلان بن فلان وفلان بن فلان وإن لم ينسبه إلى قبيلته أو نسبه: ٣/ ١٨٤.

(٢) سنن النسائي: باب مطل الغني: ٧/ ٣١٦، وانظر: صحيح البخاري:باب صحيح البخاري باب مطل الغني ظلم: ٣/ ١١٨.

(٣) سنن النسائي: باب دم الحيض يصيب الثوب ١/ ١٥٥.

(٤) سنن النسائي:الحكم في المرتد ٧/ ١٠٤.

(٥) انظر: المحصول ٣/ ١٢٥،إجابة السائل شرح بغية الآمل: ٣٣٣.

السنة الفعلية:

وهي مافعله النبي ﷺ في كل المناسبات التي تتعلق بتشريع الأحكام ككيفية الصلاة، والحج، ويدخل في الفعل الإشارة[١] ومن الفعل أيضا الترك؛فإذا نقل عن النبي ﷺ أنه ترك كذا كان من السنة الفعلية، كماورد أنه ﷺ لما قُدِّم إليه الضب، فأمسك عنه وترك أكله، أمسك الصحابة رضي الله عنهم وتركوه، حتى بين لهم أنه حلال، ولكنه يعافه[٢].

ومن الفعل:الهم، فما هم بفعله ولم يفعله، فهو داخل في فعله؛لأنه لا يهم إلا بحق، مطلوب شرعا، فإذا نقل عن النبي ﷺ أنه أراد فعل شيء كان من السنة الفعلية، كما في حديث عائشة رضي الله عنها (أن النبي ﷺ أراد أن ينحي مخاط أسامة فقالت عائشة: دعني يا رسول الله حتى أكون أنا الذي أفعل.قال: (**يا عائشة، أحبيه فإني أحبه**)[٣].

ومنه همه بجعل أسفل الرداء أعلاه في الاستسقاء، فثقل عليه فتركه[٤].

(ب) وجوه دلالة الفعل على الأحكام:

عند الأصوليين أن الأصل في أفعاله ﷺ الاقتداء بها إلا أن يدل دليل على اختصاصها به[٥].

---

(١) قال البخاري في صحيحه: باب الإشارة في الطلاق والأمور ونقل عن ابن عمر أنه قال: قال النبي ﷺ : (لا يعذب الله بدمع العين ولكن يعذب بهذا) فأشار إلى لسانه. وعن كعب بن مالك أنه قال: (أشار النبي ﷺ إلي أي خذ النصف)، وعن أنس قال: (أومأ النبي ﷺ بيده إلى أبي بكر أن يتقدم). ثم أخرج بسنده عن ابن عباس قال: (طاف رسول الله ﷺ على بعيره وكان كلما أتى على الركن أشار إليه وكبر)، صحيح البخاري ٧/ ٥١، وانظر: أيضا مصنف ابن أبي شيبة ٤/ ٢٤٥.

(٢) صحيح مسلم: باب إباحة الضب ٣/ ١٥٤٢.

(٣) سنن الترمذي: باب مناقب أسامة بن زيد: ٥/ ٦٧٧ وانظر:شرح الكوكب المنير ١/ ٣٧٠.

(٤) سنن أبي داود: باب جماع أبواب صلاة الاستسقاء وتفريعها: ١/ ٣٧٢.

(٥) انظر: الأحكام للآمدي ١/ ١٨٦.

والفعل من حيث دلالاته على الأحكام ينقسم إلى قسمين:

الأول: مافعله على غير وجه القربة؛والمقصود به الأفعال الجبلية كالنوم والأكل والمشي، وهذا يدل على الجواز.

الثاني: مافعله على وجه القربة والتعبد، وهو ثلاثة أنواع:

* أن يكون امتثالا لأمر، فيكون له حكم ذلك الأمر، فإن كان واجبا، فهو واجب، وإن كان الأمر ندبا، فالفعل ندب.

* أن يكون ما فعله بيانا لمجمل، فيعتبر عندئذ بحكم النص الذي يبينه ذلك الفعل، فإن كان واجبا، فهو واجب، وإن كان ندبا فهو ندب.

* أن يكون مبتدأ وهو أن يقع الفعل مجردا، فهذا محل خلاف بين علماء الأصول وحاصل المذاهب فيه ثلاثة:

- أنه يقتضي الوجوب ولا يصرف إلى غير الوجوب إلابدليل.
- أنه يقتضي الندب ولا يصرف عنه إلا بدليل.
- أنه يتعين الوقف في دلالته ولايحمل على واحدمنهما إلابدليل[1].

وعلى كل فإن جمهور الأصوليين[2] على أن الأفعال لا عموم لها، ومن ثم فهي مقصورة على مواردها، لا يتعدى بها محالها، «فلا يصح فيها دعوى العموم؛ لأنها تقع على صفة واحدة، فإن عرفت تلك الصفة اختص الحكم بها، وإن لم تعرف صار مجملا، مما عرف صفته، مثل ما روي أن النبي ﷺ جمع بين الصلاتين في السفر فهذا مقصور على ما روي فيه»[3].

---

(١) انظر: الأحكام للآمدي ١/ ١٧٣-١٨٨، إرشاد الفحول ١/ ٢٠٠.

(٢) انظر: الأحكام للآمدي ١/ ١٧٣-١٨٨، إرشاد الفحول ١/ ٢٠٠.

(٣) اللمع: ٩٢.

السنة التقريرية:

الإقرار ضربان: إقرار على قول، وإقرار على فعل، والإقرار على الفعل مثل ماروي أنه ﷺ رأى قيس بن قهد يصلي ركعتي الفجر بعد الصبح فلم ينكر عليه[١]، فكأنه فعل هذا أو أجازه نطقا، وكإقراره لأبي بكر على الاجتهاد بحضرته، وقوله لماعز بن مالك:(**إنك إن اعترفت الرابعة رجمك**)[٢] يعني رسول الله ﷺ.

الثالث: الإجماع:

(أ) المفهوم:

هو اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من الأعصار على أمر من الأمور[٣] المجمع على كونه إجماعا ما اتفقت فتواهم نطقا[٤].

(ب) الرتبة:

أخر بعض الأصوليين الإجماع، وقدم عليه الكتاب والسنة وماله تعلق بهما مثل النص والظاهر والعموم والإطلاق..؛بحجة أن تلك الأدلة وإن كان بعضها دون الإجماع في الحجية إلا أنه مع ذلك يصلح أن يكون دليلا يستند إليه الإجماع، ولهذا ينبغي تقديمه لأن تصور الإجماع يتوقف عليه.

والإجماع في رتبة النص، وحكمه أن يعمل به ويصار إليه؛ولايجوز تركه بعد ثبوته بحال، والفرق بينه وبين النص في الحجية «أن النص وإن كان قول المعصوم في خبره وحكمه؛لكنه يصح أن يَرِد مثله، بحيث يعارضه ويقضي عليه بالنسخ؛لأنه في عصر نزول الوحي، فيقضي

---

(١) سنن أبي داود:باب من فاتته (ركعتا الفجر) متى يقضيها: ١/ ٤٠٦.

(٢) مسندالإمام أحمد ١ / ٨.

(٣) انظر:حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/ ٢١٠،التحبير شرح التحرير ٤/ ١٥٢٢.

(٤) انظر: الأحكام للآمدي ١/ ٢٠٠.

الآخر على الأول.فأما الإجماع فإنه معصوم عن الخطأ محفوظ عن المعارضة والنسخ، إذ ليس له مثله فيقضي عليه»[1].

الإجماع حجة بعينه لا بدليله:

الإجماع الموجب للعلم قد يصدر عن مستند ضعيف، أو لا يفيد العلم في الأصل كخبر الواحد، والقياس الخفي، وذلك أن الإجماع إنما كان «حجة شرعا باعتبار عينه لا باعتبار دليله، فمن يقول بأنه لا يكون إلا صادرا عن دليل موجب للعلم فإنه يجعل الإجماع لغوا وإنما يثبت العلم بذلك الدليل، فهو ومن ينكر كون الإجماع حجة أصلا سواء، وخبر الواحد والقياس وإن لم يكن موجبا للعلم بنفسه فإذا تأيد بالإجماع فذلك يضاهي ما لو تأيد بآية من كتاب الله أو بالعرض على رسول الله ﷺ والتقرير منه على ذلك فيصير موجبا للعلم من هذا الطريق قطعا»[2].

وليس معنى كون الإجماع حجة بعينه أنه مستقل عن الكتاب أو أنه لا يحتاج إلى مستند عام أوخاص يقوم عليه، وإنما المراد أنه مصدر الحجية، أي أن قيام الإجماع على ذلك المستند، هو الحجة، وليس المستند نفسه، لكونه قد يكون ضعيفا، أو مجهولا غير معلوم[3]، ولهذا فـ«قد تقرر في أصول الفقه أنه [...]لايلزمنا أن نعين للإجماع مستندا بل هو مستقل بنفسه ولا يلزمنا طلب دليل للإجماع؛ وإن كان لا بد له من مستند في نفس الأمر»[4].

---

(١) الواضح ابن عقيل:١ / ٤٣.

(٢) أصول السرخسي ١/ ٣٠٢،وانظر: قواطع الأدلة في الأصول ١/ ٤٧٤.

(٣) خلافا لابن حزم الذي يرى أن مستند الإجماع يجب أن يكون معلوما ومنقولا عن النبي ﷺ قولا كان أو فعلا أوتقريرا، انظر: الأحكام لابن حزم ٤/ ٥٠١.

(٤) الفروق ٣ / ١١٤.

الرابع: القياس:

وهو مسلك من مسالك الاستنباط من مواقع الألفاظ، وليس هو بالدليل المستقل، كما سيأتي، ولكنه منهج في الاجتهاد؛ وأهم وسيلة من وسائل النظر، بل هو «مناط الاجتهاد ومنه يتشعب الفقه، وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام، الوقائع مع انتفاء الغاية والنهاية»[١].

وهو الأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع، ومايتعلق به من وجوه النظر والاستدلال، فهو إذاً أحق بالاعتناء والبحث؛ لأن من «عرف مأخذه، وتقاسيمه وصحيحه وفاسده؛ مايصح من الاعتراضات عليها، ومايفسد منها، وأحاط بمراتبها جلاء وخفاء، وعرف مجاريها ومواقعها ،فقد احتوى على مجامع الفقه»[٢].

والكلام هنا في القياس سيكون في تحديد مفهومه، وحجيته، ومجاله:

(أ) مفهومه:

* **المدلول اللغوي**: القياس في اللغة بمعنى التقدير والمساواة وفي اللسان:قاس الشيء يقيسه قيسا و قياسا إذا قدره[٣].

* **المدلول الاصطلاحي**: المعنى العام للقياس عند الأصوليين هو أنه إلحاق مسكوت عنه بمنطوق به لعلة تجمعهما، أوهو إلحاق ما لم يرد فيه نص على حكمه، بما ورد فيه نص لاشتراكهما في علة الحكم المنصوص عليه[٤].

---

(١) البرهان للجويني ٢ / ٣.

(٢) البرهان للجويني ٢ / ٣.

(٣) انظر: اللسان مادة قيس.

(٤) انظر:البرهان ٢ / ٥،اللمع ٢٧٥ قواطع الأدلة في الأصول ١/ ٢،٣١ / ٧١.

والواقع أن لعلماء الأصول تعريفات مختلفة للقياس تختلف بحسب اختلاف إطلاقات القياس عندهم، حسب أنواعه، وهي راجعة إلى قياس العلة، وقياس الشبه، وقياس العكس، وليس هو من أقسام القياس على التحقيق، وإنما هو طريق من طرق الحجاج[1]:

النوع الأول: قياس العلة:

وهو أن يحمل الفرع على الأصل بالعلة التي علق الحكم عليها في الشرع، ويسمى: قياس المعنى وينقسم إلى جلي وخفي.

* **القياس الجلي**: والمراد به ما علم من غير معاناة وفكر.

وهو عند الأصوليين قسمان:

أحدهما: ما بلغ الغاية في الوضوح وتناهى في الجلاء، وذلك بأن يكون معناه في الفرع زائدا على معنى الأصل، ويمثلون لهذا بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[2].

وثانيهما: دونه، كقوله: (**لا يقضي القاضي وهو غضبان**)[3]، فإنه يلحق بالغضب فيه السكر والنوم والجوع والعطش.

ومن الأصوليين من يرى أن هذا ليس بقياس ولكنه مأخوذ من معقول الكلام ومجرى الخطاب[4].

---

(١) قياس العكس: هو إثبات نقيض الحكم في غيره لافتراقهما في علة الحكم،والواقع أن تسميته قياسا إنما كانت بطريق المجاز لفوات خاصية القياس فيه، وهو إلحاق الفرع بالأصل في حكمه لما بينهما من المشابهة.انظر: الأحكام للآمدي ٣/ ١٨٥، المحصول ٥/ ١٤.

(٢) سورة الإسراء، الآية [٢٣].

(٣) السنن الكبرى للبيهقي ١٠/ ١٠٥ وانظره: بلفظ آخر صحيح البخاري: باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان ٩ / ٦٥.

(٤) انظر: قواطع الأدلة ٢ / ١٢٧-١٢٨.

ولبعض علماء الأصول اصطلاح آخر يقسم القياس فيه - بحسب النظر إلى دليل علته - إلى جلي: وهو ما عرفت علته قطعا إما بنص أو إجماع، وواضح، وهو ما ثبتت علته بضرب من الظاهر.

وبهذا يكون مدلول القياس الجلي عند الأصوليين على مرتبتين:

- ما عرف معناه من ظاهر النص بغير استدلال، وهوالقسم الأول الذي لم يرد التعبد فيه بخلاف أصله، كقوله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ فإنه يدل على تحريم التأفيف بالبديهة، وعلى تحريم الضرب والشتم قياسا من باب أولى.

وهذا من أقرب وجوه القياس إلى النصوص، وهو محل اتفاق، والقائلون به من نفاة القياس نازعوا في تسميته قياسا.

* ما عرف معناه من ظاهر النص بغير استدلال، كالنهي عن التضحية بالعوراء والعمياء والعرجاء، فالعمياء أولى قياسا على العوراء، والقطعاء على العرجاء، لأن نقصها أكثر.

وهذا مما اختلف فيه نفاة القياس، فاقتصر بعضهم على تحريم النص وأباح ما عداه، فأباح التضحية بالعمياء والقطعاء، وأثبت بعضهم تحريم الجميع بالتنبيه دون النص(١).

- **القياس الخفي**: وهو ما لا يتبين إلا بإعمال فكر.

والمقصود به ما عرفت علته بالاستنباط، وكان الفرع فيه مساويا لمعنى الأصل.

وهومنقسم إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: ما كان معناه قريبا وواضحا، وتارة يكون دليله متفقا عليه، كقوله تعالى في نفقة الولد في صغره: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ﴾(٢)؛ فقد أخذ العلماء من

---

(١) انظر: قواطع الأدلة ٢/ ١٢٩.

(٢) سورة الطلاق، الآية [٦].

هذه الآية وجوب نفقــة الوالدين، عند عجزهما، في كبرهما، قياسا على وجوب نفقة الولد في صغره.

والعلة في هذا الضرب مترددة بين الجلي والخفي، وهذا الضرب من القياس الخفي بمنزلة الضرب الأول من ضروب القياس الجلي.

الثاني: ما كـان معناه غامـضا، بـسبب الاخـتلاف في إثبـات علتـه، كتعليـل الربـا في الـبر - المنصوص عليه - بالقوت، ليقاس عليه كل مأكول، فهذا لا ينتقض فيه الحكـم ولا يخـص بـه العموم.

الثالث: ما كانت علته شبها، و احتاج في نصه ومعنـاه إلى اسـتدلال(١)، فمثـل هـذا ينعقـد الإجماع في حكم أصله ولا ينعقد في معناه، ولا يخص به عموم، وهو أضـعف، أنـواع القيـاس الخفي.

النوع الثاني: قياس الشبه:

وهو ما أخذ حكم فرعه من شبه أصله، أوهو: ما تجاذبته الأصول، فأخـذ مـن كـل أصـل شبها، وهو" قياس الدلالة " بأن يحمل الفرع على الأصل بضرب مـن الـشبه عـلى العلـة التـي علق الحكم عليها في الشرع (٢).

وهذا الضرب لا تعرف صحته إلا باستدلال الأصول وهو على ثلاثة أنواع:

---

(١) ومثاله: ما (قضى به رسول الله ﷺ أن الخراج بالضمان) يعرف بالاستدلال أن الخراج هـو النفقـة، وأن الضمان هو ضمان النفقة ثم عرف معنى النفقة بالاستدلال فتقابلت المعاني بالاختلاف فيهـا، فمـن معلـل لها بأنها آثار فلـم يجعـل المشتري إذا رد بالعيـب مالكـا للأعيـان مـن الثمار والنتـاج، ومـن معلـل بأنهـا مـا خالفت أجناس أصولها فجعله مالكا للثمار دون النتاج. انظر: السنن الكبرى للبيهقي ٥/ ٣٢٠.

(٢) انظر: الأحكام للآمدي ٤/ ٤، المحصول ٣/ ٩٦

أحدها: أن يستدل المجتهد بثبوت حكم من أحكام الفروع على ثبوت الفرع، ثم يرد إلى أصل، كاستدلال الشافعية على أن سجود التلاوة ليس بواجب، بأن سجودها يجوز فعله على الراحلة، من غير عذر، كالنافلة.

والثاني: أن يستدل بحكم يشابه حكم الفرع، ويجري مجراه على حكم الفرع، ثم يقاس على أصل، كقولنا في ظهار الذمي: صحيح لأنه يصح طلاقه، فيصح ظهاره، ووجه الشبه بين الطلاق والظهار؛ أنهما يجريان مجرى واحدا، ألا ترى أنهما يتعلقان بالقول، ويختصان بالزوجة، فإذا صح أحدهما دل على صحة الآخر[١].

والثالث: أن يحمل الفرع على الأصل بضرب من الشبه، كقياس من قال: إن العبد يملك؛لأنه آدمي مخاطب مثاب معاقب، فملك كالحر[٢].

ولا بد من التنبيه إلى أن قياس الشبه هذا لابد فيه من شهادة الأصول، وثبوت القرائن والشواهد المرجحة لإلحاق الفرع المتردد بين أصلين بأقواهما وأقربهما إليه، وفق الشروط، والقواعد المتبعة في ترجيح الأقيسة[٣]؛ لأنه لو جاز رد الفرع إلى الأصل بأدنى شبه، لأدى ذلك إلى التسيب، والخروج عن الضبط، إذ ما من فرع إلا ويمكن رده إلى أصل بضرب من الشبه.

وقد قسم بعض الأصوليين قياس الشبه إلى: "قياس تحقيق" يكون الشبه في أحكامه، وهو مقابل لقياس المعنى الخفي الذي تقدم ولكنه أضعف منه[٤].

---

(١) انظر: الأم ٤/ ٢٨٩.

(٢) انظر: البرهان ٢ / ٥٥.

(٣) انظر: البرهان٢ / ٢٠٥.

(٤) انظر: حاشية العطار ٥/ ٣٧٧.

و"قياس تقريب" يكون الشبه في أوصافه، سمي بذلك لكون الفرع فيه أقرب إلى أصل من الأصل الآخر[1].

حجية القياس:

القياس يعتبر أصلا من الأصول ودليلا من أدلة الأحكام عند جمهور الأصوليين وخالف فيه الظاهرية، وبالغوا في إنكاره، وبالغ الجمهور في الرد عليهم إلى درجة أن إمام الحرمين اعتبر أن «الذي ذهب إليه ذووا التحقيق أنا لا نعد منكري القياس من علماء الأمة، وحملة الشريعة»[2]، وعلل ذلك بأنهم «مباهتون أولا، على عنادهم فيما ثبت؛استفاضة، وتواترا، ومن لم يزعه التواتر، ولم يحفل بمخالفته، لم يوثق بقوله ومذهبه»[3]، ويرى السرخسي أنه «كان في الصدر الأول اتفاق على استعمال القياس

---

١) انظر: البحر المحيط ٦/ ٢٥٣.

ذكر إمام الحرمين قياس التقريب بما حاصله يرجع إلى أنه استدلال من غير بناء فرع على أصل، ومن جملة كلامه قوله: «فإن قيل فما معنى التقريب الذي نسبتموه إلى الشافعي: قلنا هذا محز الكلام ونحن نقول قد ثبتت أصول معللة اتفق القايسون على عللها فقال الشافعي أتخذ تلك العلل معتصمي وأجعل الاستدلالات قريبة منها وإن لم تكن أعيانها حتى كأنها مثلا أصول والاستدلال معتبر بها واعتبار المعنى بالمعنى تقريبا، أولى من اعتبار صورة بصورة بمعنى جامع، فإن متعلق الخصم من صورة الأصل معناها لا حكمها، فإذا قرب معنى المجتهد والمستدل فيما يجتهد إلى الشرع ولم يردّهُ أصل كان استدلالا مقبولا»، ثم مثل لذلك بتحريم وطء الرجعية بأنه معلل عند الشافعي بأنها متربصة في تبرئة الرحم وتسليط الزوج على رحمها في الزمان الذي تؤمر فيه بالتربص للتبرئة تناقض، وهذا معنى معقول. البرهان في أصول الفقه ٢ / ١٦٤-١٦٥.

(٢) البرهان ٢ / ٣٧.

(٣) البرهان ٢ / ٣٧.

وكونه حجة [...]، وإنما أظهر الخلاف بعضُ أهل الكلام؛ ممن لا نظر له في الفقه، وبعض المتأخرين؛ ممن لا علم له بحقيقة الأحكام، وأولئك لا يعتد بخلافهم ولا يؤنس بوفاقهم»[١]، بل إن منهم من ذهب إلى أنه «لا يعتد بخلاف من لا يعرف أصول الشريعة، ولم يرتض بطرق المقاييس ووجوه اجتهاد الرأي: كداود الأصبهاني(ت ٢٧٠هـ) والكرابيسي (٣٢٢هـ)، وأضرابهما»[٢].

وقد استدل الجمهور - القائلون بالقياس - على حجيته بأدلة، من الكتاب والسنة، والنظر[٣].

والذي يترجح عندنا أن من حاولوا إثبات القياس بالنص، أورده به، قد أخطأوا؛لأنهم إنما حاولوا ذلك من خلال الاستدلال بعمومات لا تنهض وغير معتبرة في الاجتهاد الأصولي: فأما المثبتون فاستدلوا بأدلة منها قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾[٤]، وهواستدلال يمكن أن يعترض عليه، بأن الآية غير مفيدة للمقصود، فقد تقرر في الأصول أن الفعل في سياق الإثبات مطلق لا عموم له، والآية فعل في سياق الإثبات، فيتناول مطلق العبور، وعلى هذا فلا عموم لها حتى تتناول كل عبور فتدخل تحتها صورة النزاع، وإذا كانت صيغة الاعتبار هنا مطلقة كانت دالة على ما هو أعم من القياس، والدال على الأعم غير دال على الأخص، كما أن لفظ الحيوان لا يدل على الإنسان[٥].

---

(١) أصول السرخسي ١ / ٣٠٢.

(٢) الفصول ٢ / ١٣٤.

(٣) انظر: قواطع الأدلة ٢/ ٧٢.

(٤) سورة الحشر، الآية [٢].

(٥) انظر: شرح التنقيح ٢٩٩.

وكذلك من ادعى أن القياس مردود بنصوص القرآن الكريم[١]، «فقد ادعى أمرا محالا غايته التلبيس بذكر آية ماسيقت لما دفعنا إليه كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[٢] إلى غير ذلك...[٣]، وليس في الآية أكثر من النهي عن العدول (عن مدرك اليقين مع إمكانه، ومجاوزة مراسم المراشد بالحدس والتخمين)، [٤] والقائلون بالقياس لايأخذون بكل ظن، ويرفضون «التمسك بالمجملات أو الظواهر في مواضيع القطع»[٥]، والآية مع ذلك معارضة بعموم السابقة، الدال على الأمر بالنظر[٦].

فالدليل على حجية القياس إذاً هو الاستقراء المعنوي للأدلة الشرعية، وما ثبت من إجماع الصحابة رضوان الله عليهم على العمل بالقياس، وهذا أيضا إنما ثبت باستقراء أحوالهم ومناظراتهم[٧].

مجال القياس:

كل حكم شرعي ثبت من الوجوه التي تثبت بها الأحكام، جاز القياس عليه، إذا قامت الدلالة على وجود المعنى الذي هو علة للحكم فيه. سواء كان ذلك المعنى أصلا ثابتا بنص، أواستنباط[٨].

---

(١) انظر: النبذة الكافية لابن حزم ٦٥، قال: «ومن البراهين في إبطال القياس قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا ﴾ [النحل: ٧٨]، وقال تعالى: ﴿ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا۟ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٥١]»!!. وانظر: الأحكام لابن حزم ٢ / ٨/ ١١١١.

(٢) سورة الإسراء، الآية [٣٦].

(٣) انظر: البرهان ٢ / ١٢.

(٤) انظر: البرهان ٢ / ١٢.

(٥) انظر: البرهان ٢ / ١٢.

(٦) انظر: البرهان ٢ / ١٢.

(٧) انظر: قواطع الأدلة ٢/ ٨٤، شرح التنقيح ٢٩٩.

(٨) انظر: الفصول في الأصول٢ / ٢٨٠.

وقد حدد الغزالي مجال القياس بقوله: «كل حكم شرعي أمكن تعليله فالقياس جار فيه»[١].

وقسم الحكم الشرعي إلى نوعين:

أحدهما: نفس الحكم.

والثاني: سبب الحكم، ثم ذكر أن القياس كما يجري في الأحكام يجري في أسبابها كذلك[٢].

والأقيسة لاتجول في كل شيء، بل لها حد تقف عنده، ولا تعدوه، خاصة فيما لايعقل معناه من الأحكام؛ فالقياس يعترف بالوقوف عند هذه المواقف، وانقسامِ الشرع إلى ما يجري فيه الأقيسة، وإلى ما يجب فيه الانحصار والاقتصار على موارد النصوص[٣].

القياس مُعرف للحكم لا مثبت له:

والمعنى أن القياس لايدل بنفسه على الحكم بل يدل بأصل من الأصول الثلاثة، أي أن «الأقيسة الظنية علامات انتصبت على الأحكام (أعلاما) بأصل من الأصول الثلاثة مقطوع به»[٤].

وربما لهذا السبب، لم يعد الغزالي القياس من أصول الأدلة، وإنما عده طريقة، من طرق استثمار الأحكام، من مثمرات الأصول، فهو قد عدد أصول الأدلة: القرآن ثم السنة، ثم الإجماع، ثم دليل العقل واستصحاب الحال، وقد جمعها في جزء من المستصفى سماه القطب الثاني في أدلة الأحكام، بينما القياس يقع فنا من القطب الثالث في كيفية استثما ر الأحكام، من

---

(١) المستصفى ٣٢٨.

(٢) انظر: المستصفى ٣٢٨.

(٣) البرهان ٢ / ١١.

(٤) البرهان ٢ / ١٧٨.

مثمرات الأصول؛وهو بهذا ينبه على أن القياس ليس مثبتا للحكم استقلالا، أو ابتداء، ولكنه مظهر لحكم الشرع؛لأنه مجرد «اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع»[١].

وهذا مهم في تحرير الخلاف بين مثبتي القياس ومنكريه؛لأن منكري القياس كالظاهرية والشيعة الإمامية[٢]، هم من القائلين بحجة العقل، وإنما اعترضوا على القياس على اعتبار أنه مستقل بإثبات الأحكام، فيكون تشريعا زائدا، وليس الأمر كذلك، بل لا فرق بين الاستدلال بالعقل والاستدلال بالقياس وكلاهما مدرك للحكم الشرعي وليس بشارع والقول بأحدهما وترك الآخر فيه تناقض بيِّن، وإذا تقرر أن القياس لا يستقل بإثبات الأحكام ابتداء من غير استناد إلى الشرع لم يكن هناك وجه لإنكاره من طرف الشيعة والظاهرية بحجة كونه تشريعا.

وجه إنكار الشيعة للقياس:

الواقع أن الشيعة قد أحسوا بتناقض موقفهم واضطراب رؤيتهم فيما قرروه فحاولوا الجمع والتوفيق بين إنكار حجية القياس مع القول بحجة العقل ففي ردهم للقياس صرحوا بأن دين الله لا يصاب بالعقول، والمقصود عندهم «بيان عدم استقلال العقل في إدراك الأحكام ومداركها»[٣]، قالوا: «ومعلوم أن من يعتمد على الاستحسان في بعض صوره [...] ومقصود من يعتمد على القياس هو دعوى أن للعقل أن يدرك ملاكات الأحكام في المقيس عليه لاستنتاج الحكم في المقيس، وهذا معنى الاجتهاد بالرأي»[٤]، وهذه دعوى تحتاج إلى

---

(١) المستصفى ١٧٣.

(٢) أما الزيدية منهم فقد وافقوا الجمهور في الاحتجاج بالقياس انظر: مذهبهم في الفصول اللؤلؤية في أصول العترة الزكية لابن الوزير٣٤٨-٣٤٩.

(٣) أصول الفقه للمظفر الشيعي:١٢ / ١٣١.

(٤) أصول الفقه للمظفر الشيعي:١٢ / ١٣١.

برهان؛ بل إن جمهور الأصوليين يرون أن العقل مدرك وليس بحاكم، على ما سيأتي توضيحه في محله من هذا البحث، ولكن الشيعة لايقبلون القياس بل والاجتهاد في مدارك الأحكام إذ إن (هذه الإدراكات ليست من وظيفة العقل النظري ولا العملي لأن هذه الأمور لاتصاب إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام)[1]، وهو النبي أو الإمام المعصوم عندهم.

وجه إنكار الظاهرية للقياس:

هو أن القول بالقياس يلزم منه زيادة تشريع في دين الله يقول ابن حزم: «كان الدين والإسلام لا تحريم فيه، ولا إيجاب، ثم أنزل الله تعالى الشرائع، فما أمر به فهو واجب، وما نهى عنه فهو حرام، وما لم يأمر به ولا نهى عنه فهو مباح مطلق، حلال كما كان، هذا أمر معروف ضرورة بفطرة العقول، من كل أحد، ففي ماذا يحتاج إلى القياس أو إلى الرأي ؟ أليس من أقر بما ذكرنا، ثم أوجب ما لا نص بإيجابه، أو حرم ما لا نص بالنهي عنه، قد شرع في الدين ما لم يأذن به الله تعالى ؟ وقال ما لا يحل القول به ؟ وهذا برهان لائح واضح وكاف لا معترض فيه»[2]، وقد تقدم أن القياس لايستقل بالدلالة على الأحكام، حتى يمكن اعتباره تشريعا زائدا، وإنما هو استنباط لها من أدلة الشارع.

يتضح من مجموع هذه النصوص، أن من خالفوا في القياس إنما خالفوا فيه اعتبارا بأنه أصل مستقل عن الأصول الثلاثة، منشئ للأحكام، وهذا خلاف لم يصادف محلا لأن القائلين بالقياس، يعتبرونه اقتباسا، من معقول النص والإجماع، ولا يعتبرونه تشريعا مستقلا، كما تقرر.



---

(١) أصول الفقه للمظفر الشيعي:١٢ / ١٣١.

(٢) الأحكام لابن حزم ٨/ ١٠٤٩.

المبحث الثاني
الأدلة المختلف فيها

أولا: الاستحسان:

(أ) مفهومه:

الاستحسان في اللغة:عد الشيء حسنا، والحسن ضد القبح ونقيضه[١].

والاستحسان في اصطلاح الأصوليين له عدة معاني:

١) مايستحسنه المجتهد بعقله.

٢) دليل ينقدح في ذهن المجتهد لا تساعده العبارة عنه.

٣) العدول بالمسألة عن نظائرهابدليل خاص.

٤) العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه، أوهو تخصيص قياس بدليل أقوى منه.

٥) إيثار ترك مقتضى الدليل عن طريق الاستثناء والترخص لمعاضة ما يعارضه في بعض مقتضياته.

٦) العمل بأقوى الدليلين.

ويستفاد من مجموع هذه التعاريف باستثناء التعريف الأول: أن المقصود بالاستحسان هومجرد العدول عن قياس جلي إلى قياس خفي، أواستثناء مسألة جزئية من أصل كلي، لدليل تطمئن إليه نفس المجتهد يرجح ماذهب إليه.

(ب) حجية الاستحسان:

حجية الاستحسان مرتبطة أشد الارتباط بمفهومه؛ فهودليل متفق عليه، ومختلف فيه!! ينقل علماء الأصول الخلاف فيه، ولكنهم في الواقع متفقون على الأخذ به، ومتفقون كذلك على رده إن أريد به المدلول اللغوي، مما يجعل الخلاف فيه خلافا في التسمية ليس إلا. ولم أر أصلا جنت عليه التسمية مثل هذا الأصل، فلولا الاسم لما وقع خلاف فيه البتة.

---

(١) انظر: اللسان، مادة «حسن».

فقد ذكره الإمام الغزالي في الأدلة الموهومة وبدأ أولا ببيان حقيقته؛ «لأن رد الشيء قبل فهمه محال فلا بد أولا من فهم الاستحسان»[١]، ثم بين أن له ثلاثة معان:

الأول: ما يستحسنه المجتهد بعقله، وهوممكن عقلا لكنه غير ثابت شرعا إذ «لم يرد فيه سمع متواتر ولا نقل آحاد، ولو ورد لكان لا يثبت بخبر الواحد، فإن جعل الاستحسان مدركا من مدارك أحكام الله تعالى ينزل منزلة الكتاب والسنة والإجماع وأصلا من الأصول لا يثبت بخبر الواحد، **ومهما انتفى الدليل وجب النفي**»[٢].

الثاني: أنه (معنى خفي تضيق العبارة عنه)[٣]، وقد اعتبر الاستحسان بهذا المعنى، هوسا، وذلك أن «معاني الشارع إذا لاحت في العقول انطلقت الألسن بالتعبير عنها فما لا عبارة عنه لا يعقل»[٤].

الثالث: أنه العدول بالمسألة عن نظائرها لدليل خاص، ونسبه إلى الكرخي من الحنفية قال: «وهذا مما لا ينكر، وإنما يرجع الاستنكار إلى اللفظ **وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحسانا** من بين سائر الأدلة»[٥].

وهذا الذي أقره هنا هو المعمول به عند من يقول بحجية الاستحسان، إذ ليس هناك من يذهب إلى الأخذ بالاستحسان بدون دليل. قال أبوبكر الجصاص(لما كان ما حسنه الله تعالى **بإقامة الدلائل** على حسنه مستحسنا جاز لنا إطلاق لفظ الاستحسان فيما **قامت الدلالة بصحته**»[٦].

---

(١) المستصفى ١٧٠.

(٢) المستصفى ١٧١.

(٣) المنخول ١/ ٤٧٧.

(٤) المنخول ١/ ٤٧٧.

(٥) المستصفى ١٧٢.

(٦) الفصول ٢ / ٣٤٠.

ويمكن الاعتراض أيضا على الاستحسان من جهة التسمية بأن «الاستحسان لا يكون إلا بمستحسن، وهو إما العقل أو الشرع؛ أما الشرع فاستحسانه واستقباحه قد فرغ منهما؛ لأن الأدلة اقتضت ذلك فلا فائدة لتسميته استحسانا، ولا لوضع ترجمة له، زائدة على الكتاب والسنة والإجماع، وما ينشأ عنها، من القياس، والاستدلال، فلم يبق إلا العقل هو المستحسن؛ فإن كان بدليل **فلا فائدة لهذه التسمية لرجوعه إلى الأدلة لا إلى غيرها**، وإن كان بغير دليل فذلك هو البدعة التي تستحسن»[١].

ولا يبعد أن يقال إن من ينازع في الاستحسان إنما ينازع في اللفظ أو المعنى؛فإن نازع «في اللفظ، فاللفظ مسلَّم له، فليعتبر هو بماشاء، على أنه ليس للمنازعة في اللفظ وجه[٢]؛ لأن لكل واحد أن يعبر عما عقله من المعنى، بما شاء، من الألفاظ، لا سيما بلفظ يطلق معناه في الشرع واللغة.وقد يعبر الإنسان عن المعنى بالعربية تارة وبالفارسية أخرى فلا ننكره [...] وإن نازعنا في المعنى، فإنما لم يسلم خصمنا تسليم المعنى لنا بغير دلالة، بل تضمن لجميع المعاني التي يذكرها مما يتضمنه لفظ الاستحسان عند أصحابنا: **إقامة الدلالة على صحته وإثباته بحجة وبيان وجهة**»[٣].

---

(١) الاعتصام ٢ / ٣٨٠.

(٢) يقول سعد الدين التفتزاني: «وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومنشؤهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجرأة وقلة المبالاة فإن القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو أحد الأدلة الأربعة [...] والقائلون بأن من استحسن فقد شرع يريدون أن من أثبت حكما بأنه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع والحق أنه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع إذ ليس النزاع في التسمية لأنه اصطلاح»، التلويح ٢ / ١٧١.

(٣) الفصول: ٢ / ٣٤١-٣٤٢ وقد عقد بابا لبيان حقيقة الاستحسان وبيان وجوهه ٢ / ٣٤٣-٣٥٥.

وقد بين الآمدي أن الخلاف في الاستحسان راجع إلى اللفظ وذلك لعدم تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي أو الإثبات على محل واحد؛إذ «الخلاف ليس في نفس إطلاق لفظ الاستحسان جوازا وامتناعا، لوروده في الكتاب والسنة وإطلاق أهل اللغة»[(١)].

فإطلاق الاستحسان على مايميل إليه الإنسان، ويهواه من الصور والمعاني، وإن كان مستقبحا عند غيره، ليس محل خلاف؛ «لاتفاق الأمة قبل ظهور المخالفين على امتناع حكم المجتهد في شرع الله تعالى بشهواته وهواه، من غير دليل شرعي، وأنه لا فرق في ذلك بين المجتهد والعامي»[(٢)]، وإنما الخلاف في معنى الاستحسان وحقيقته، ثم ذكر أن أصحاب أبي حنيفة اختلفوا في تعريفه: «فمنهم من قال إنه عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على إظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه»[(٣)]، والاعتراض على هذا من جهة أنه متردد بين أن يكون دليلا محققا «فلا نزاع في جواز التمسك به»[(٤)]، وبين أن يكون «وهمًا فاسدا، فلا

---

(١) الأحكام للآمدي: ٤ / ١٥٧: «ومن إطلاق لفظ الاستحسان في الشرع، قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: ١٨]، وقوله تعالى: ﴿ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا۟ بِأَحْسَنِهَا﴾ [الاعراف: ١٤٥]، وقوله ﷺ: (ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن).وأما الإطلاق فما نقل عن الأئمة من استحسان دخول الحمام من غير تقدير عوض للماء المستعمل، ولا تقدير مدة السكون فيها، وتقدير أجرته، واستحسان شرب الماء من أيدي السقائين من غير تقدير في الماء وعوضه.

وقد نقل عن الشافعي أنه قال: أستحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهما، وأستحسن ثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام، وأستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة.وقال في السارق إذا أخرج يده اليسرى بدل اليمنى، فقطعت: القياس أن تقطع يمناه، والاستحسان أن لا تقطع».

انظر: الأحكام للآمدي٤ / ١٥٧، الفصول ٢ / ٣٤٢.

(٢) الأحكام للآمدي ٤ / ١٥٧.

(٣) الأحكام للآمدي ٤ / ١٥٧.

(٤) الأحكام للآمدي ٤ / ١٥٧.

في امتناع التمسك به»[١]، وحاصل الخلاف هنا في الاستحسان بهذا المعنى، هو نزاع «في تخصيصه باسم الاستحسان عند العجز عن التعبير عنه دون حالة إمكان التعبير عنه، ولا حاصل للنزاع اللفظي»[٢].

أما تعريف الاستحسان بأنه «عبارة عن العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه»[٣]، أو تعريفه «بالعدول عن موجب القياس إلى النص من الكتاب أو السنة أو العادة[٤]، أو تعريفه بأنه. (ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ، لوجه هو أقوى منه»[٥]؛ فإن مرد ذلك إلى العمل بدليل أقوى من الدليل المتروك «ولا نزاع في صحة الاحتجاج به. وإن نوزع في تلقيبه بالاستحسان، فحاصل النزاع راجع فيه إلى الإطلاقات اللفظية، ولا حاصل له»[٦].

وقد يكون هناك نزاع في إطلاق الاستحسان على العدول عن حكم الدليل إلى العادة، لأنه إذا أريد «بالعادة ما اتفق عليه الأمة من أهل الحل والعقد، فهو حق، وحاصله راجع إلى الاستدلال بالإجماع. وإن أريد به عادة من لا يحتج بعادته، كالعادات المستحدثة للعامة فيما بينهم، فذلك مما يمتنع ترك الدليل الشرعي به»[٧].

---

(١) الأحكام للآمدي ٤ / ١٥٧.

(٢) الأحكام للآمدي ٤ / ١٥٧.

(٣) الأحكام للآمدي ٤ / ١٥٧.

(٤) الأحكام للآمدي ٤ / ١٥٧.

(٥) الأحكام للآمدي ٤ / ١٥٧.

(٦) الأحكام للآمدي٤ / ١٥٩.

(٧) الأحكام للآمدي٤ / ١٥٩.

الاستحسان في إطلاقات الأصوليين:

استقر رأي المتأخرين على أنه دليل يقابل القياس الجلي، سواء كان هذا الدليل نصا كقوله ﷺ: (**من أسلم فليسلم في كيل معلوم**)[١]، فإنه يفيد مشروعية السلم، على خلاف القياس، القاضي بعدم جواز بيع المعدوم، أم الإجماع؛كالإجماع على خلاف ذلك القياس أيضا، أم ضرورة كالحكم بطهارة الآبار في الصحراء، والفلوات، على خلاف القياس القاضي بنجاستها، إذا وقعت فيها نجاسة، أم عرفا كجواز دخول الحمام، على خلاف القياس القاضي باشتراط العلم بالمنفعة في عقد الإجارة.

لكن الاستحسان يطلق في الغالب على القياس الخفي الذي يقابل قياسا جليا[٢].

يستفاد مما سبق:

* أن الاستحسان اسم لدليل متفق عليه نصا كان أو إجماعا أو قياسا خفيا؛ إذا وقع في مقابلة قياس تسبق إليه الأفهام، والأصوليون لا يطلقون الاستحسان على نفس الدليل إلا إذا كان في مقابلة دليل آخر.

* أنه حجة عند الجميع من غير تصور خلاف؛لأنه إن كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الإنسان ويشتهيه من غير دليل فهو باطل، ولا أحد يقول به، وإن فسر الاستحسان بالعدول عن دليل إلى دليل، فهو مما لاينكره أحد[٣].

* أنه غلب في اصطلاح الأصول على القياس الخفي خاصة، كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين، وأما في الفروع فإطلاق الاستحسان على النص والإجماع

---

(١) صحيح البخاري: باب السلم في كيل معلوم ٣/ ٨٥.

(٢) انظر: شرح مختصر ابن الحاجب ٢ / ٣٨٨-٣٨٩.

(٣) انظر: إرشاد الفحول ٤٠١.

عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع ويرد عليه أنه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص أو الإجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب أن الأصوليين لا يتمسكون به إلا عند عدم ظهور النص أو الإجماع[١].

ثانيا: سد الذرائع والحيل:

(أ) مفهوم الذرائع:

الذريعة في اللغة: الوسيلة، وقد تذرع فلان بذريعة، أي توسل؛ والجمع الذرائع، مثل الدريئة وهي: الناقة التي يستتر بها الرامي للصيد.

والذريعة أيضا: السبب إلى الشيء، يقال فلان ذريعتي إليك أي سببي ووصلتي الذي أتسبب به إليك، و سمي البعير الذي يتستر خلفه المصطاد دريئة وذريعة، ثم جعلت الذريعة مثلا لكل شيء أدنى من شيء وقَرَّبَ منه[٢].

الذرائع في الاصطلاح: هي الأفعال التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل المحظور، وكل فعل غير ممنوع لذاته ولكن قويت التهمة في أدائه إلى محظور يسمى ذريعة عند الأصوليين[٣] و«حقيقتها التوصل بما هو مصلحة إلى مفسدة»[٤].

وسد الذرائع يعني منع الجائز الذي يمكن أن يؤدي إلى فعل المحرم[٥]، ومفاد المنع

---

(١) شرح مختصر ابن الحاجب ٢ / ٣٨٨-٣٨٩.

(٢) انظر: اللسان مادة ذرع وأنشد:وللمنية أسباب تقربها كما تقرب للوحشية الذرع.

(٣) انظر: إحكام الفصول٥٦٧،المقدمات ٢ / ٣٩.

(٤) الموافقات ٤ / ١٢٠.

(٥) انظر: الاعتصام ٧٨.

التحريم، وهو أصل معتبر في الجملة[1].

أنواع الذرائع:

قسم علماء الأصول الذرائع إلى أقسام متعددة لكنها راجعة إلى اختلاف الاعتبارات التي ينظر بها كل مجتهد إليها:

*** الذرائع باعتبار الاختلاف والاتفاق عليها:**

قسم الإمام القرافي الذرائع من حيث الاتفاق والاختلاف فيها ثلاثة أنواع:

- الذرائع التي أجمع الناس على سدها، كالمنع من سب الأصنام، عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى حينئذ، و«كالمنع من حفر الآبار في طريق المسلمين، فإنه وسيلة إلى إهلاكهم فيها، وكذلك إلقاء السم في طعامهم»[2].

- ما أجمع الناس على عدم اعتباره، «وأنه ذريعة لا تسد، ووسيلة لا تحسم»[3]؛ كالمنع من

---

(١) قال القرطبي: وسد الذرائع ذهب إليه مالك وأصحابه وخالفه أكثر الناس تأصيلا، وعملوا عليه في أكثر فروعهم تفصيلا، ثم حرر موضع الخلاف فقال: اعلم أن ما يفضي إلى الوقوع في المحظور إما أن يلزم منه الوقوع قطعا أو لا، والأول ليس من هذا الباب، بل من باب ما لا خلاص من الحرام إلا باجتنابه ففعله حرام من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.والذي لا يلزم إما أن يفضي إلى المحظور غالبا أو ينفك عنه غالبا أو يتساوى الأمران وهو المسمى بـ" الذرائع " عندنا: فالأول لا بد من مراعاته، والثاني والثالث اختلف الأصحاب فيه، فمنهم من يراعيه، ومنهم من لا يراعيه، وربما يسميه التهمة البعيدة والذرائع الضعيفة.انظر: البحر المحيط ٨ / ٩٠، ٩٣.

(٢) الفروق للقرافي ٢ / ٣٨.

(٣) الفروق للقرافي ٢ / ٣٨.

زراعة العنب لكي لا يتخذ خمرا[١].

- ما اختلف فيه العلماء هل يسد أم لا؟كبيوع الآجال، وكحكم القاضي بعلمه؛لأنه قد يتخذ ذريعة للقضاء بالباطل من بعض قضاة السوء[٢].

*** الذرائع باعتبار المفسدة التي تفضي إليها:**

قسم ابن القيم الذرائع باعتبار إفضائها إلى المفسدة إلى قسمين:

(أ) ما وضع للإفضاء للمفسدة، كشرب الخمر، المفضي إلى مفسدة السكر، وكالقذف المفضي إلى مفسدة الفرية.

(ب) ما كان في أصله أمرا جائزا ولكنه يتخذ وسيلة للمحرم؛إما بقصد كمن يعقد النكاح قاصدا به التحليل، أو بغير قصد وهو نوعان:

١ - أن تكون مصلحة الفعل فيه أرجح من مفسدته؛كالنظر إلى المخطوبة، والمشهود عليها، وكلمة حق عند سلطان جائر.

٢ - أن تكون مفسدته راجحة على مصلحته، وذلك كسب آلهة المشركين بينهم، وتزين المتوفى عنها في عدتها.

---

(١) استدل القائلون بحجية سد الذرائع، بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا﴾ [الأنعام: ١٠٨]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ﴾ [البقرة: ٦٥]، فقد ذمهم بكونهم تذرعوا للصيد يوم السبت المحرم عليهم بحبس الصيد يوم الجمعة.وقوله ﷺ: (**لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم**) الحديث.وبالإجماع على جواز البيع والسلف مفترقين، وتحريمهما مجتمعين للذريعة إليها.وبقوله ﷺ: (**لا تقبل شهادة خصم وظنين**)، خشية الشهادة بالباطل، ومنع شهادة الآباء للأبناء.

وهذه الأدلة لا تفيد في محل النزاع لأنها تدل على اعتبار الشرع سد الذرائع في الجملة، وهذا أمر مجمع عليه، وإنما النزاع في ذريعة خاصة، وهي بيوع الآجال ونحوها، فينبغي أن تذكر أدلة خاصة بمحل النزاع.وهو القسم الثالث من تقسيم القرافي هنا. انظر: البحر المحيط ٨ / ٩٠.

(٢) انظر: تفصيل ذلك في الفروق القرافي٢ / ٣٨.

وعلى هذا تكون الذرائع عند ابن القيم: «أربعة أقسام:

الأول: وسيلة موضوعة للإفضاء إلى المفسدة.

الثاني: وسيلة موضوعة للمباح قصد بها التوسل إلى المفسدة.

الثالث: وسيلة موضوعة للمباح لم يقصد بها التوسل إلى المفسدة لكنها مفضية إليها غالبا ومفسدتها أرجح من مصلحتها.

الرابع: وسيلة موضوعة للمباح وقد تفضي إلى المفسدة ومصلحتها أرجح من مفسدتها»[١].

فأما القسم الأول، فقد جاءت الشريعة بالمنع منه؛ «كراهة أو تحريما بحسب درجاته في المفسدة»[٢]، وأما الرابع؛ فالشريعة جاءت كذلك «بإباحة هذا القسم أو استحبابه أو إيجابه بحسب درجاته في المصلحة»[٣].

ويبقى النظر في القسمين الثاني والثالث: هل هما مما جاءت الشريعة بإباحته أو المنع منه؟، ثم رجح المنع فيهما من ثمانية وتسعين وجها[٤].

---

(١) إعلام الموقعين ٣ / ١٣٦.

(٢) إعلام الموقعين ٣ / ١٣٦.

(٣) إعلام الموقعين ٣ / ١٣٦.

(٤) انظر: إعلام الموقعين ٣ / ١٨٩. وقد اعتبر ابن القيم باب سد الذرائع أحد أرباع التكليف؛ فإنه أمر ونهي، والأمر نوعان:

أحدهما: مقصود لنفسه.

والثاني: وسيلة إلى المقصود.

والنهي نوعان:

أحدهما: ما يكون المنهي عنه مفسدة في نفسه.

والثاني: ما يكون وسيلة إلى المفسدة.

فصار سد الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين، انظر: إعلام الموقعين: ٣/ ١٨٩.

*** الذرائع باعتبار المآل والقصد:**

تحدث الإمام الشاطبي عن الذرا ئع باعتبار ما تؤول إليه، مصلحة كان أو مفسدة، وذلك لأنه «بحسب عظم المفسدة في الممنوع يكون اتساع المنع في الذريعه وشدته»[1]، وتكلم عليها في أماكن متعددة من الموافقات والاعتصام، لكنه ركز على الفعل المتذرع به.

وذلك أن الفعل عنده من حيث هو فعل إما أن يكون آيلا إلى جلب مصلحة أو دفع مفسدة، وجلب المصلحة أو دفع المفسدة إذاكان مأذونا فيه، يرجع إلى الأنواع الآتية:

١- ما لايلزم منه ضرر الغير وقال عن هذا القسم: «إنه باق على أصله من الإذن ولا إشكال فيه، ولاحاجة إلى الاستدلال عليه لثبوت الدليل على الإذن ابتداء»[2].

٢- ما يلزم عنه ضرر الغير، ويكون المكلف قاصدا له، وهذا لا إشكال في منع القصد إلى الإضرار من حيث هو إضرار، لثبوت الدليل على المنع منه «لكن يبقى النظر في هذا العمل، الذي اجتمع فيه قصد نفع النفس، وقصد إضرار الغير، هل يمنع منه، فيصير غير مأذون فيه؟ أم يبقى على حكمه الأصلي، من الإذن، ويكون عليه إثم ما قصد، هذا مما يتصور فيه الخلاف، على الجملة وهو جار على مسألة الصلاة في الدار المغصوبة»[3].

٣- ما يلزم منه ضرر بالغير دون أن يقصد المكلف ذلك الضرر، كتلقي السلع، وبيع الحاضر للبادي، وقال عن هذا إنه إن كان منعه يؤدي إلى الإضرار به بحيث لا ينجبر، قدم حقه على الإطلاق، وإن أمكن انجبار الأضرار ورفعه جملة، فاعتبار الضرر العام أولى، فيمنع الجالب أوالدافع مما همَّ به[4].

---

(١) الاعتصام ١ / ٧٨.

(٢) الموافقات:٢ / ٢٥٨.

(٣) الموافقات ٢ / ٢٥٨.

(٤) انظر: الموافقات ٢ / ٢٥٩.

٤- ما يلزم منه ضرر خاص، دون أن يقصده المكلف، لكنه لو لم يفعله للحقه هو الضرر؛كالدافع عن نفسه مظلمة، يعلم أنها تقع بغيره، وقال عن هذا القسم إنه يحتمل نظرين؛ نظرا من جهة إثبات الحقوق، ونظرا من جهة إسقاطها؛ فإذا اعتبرناها، فإن حقه مقدم، في دفع الضرر عن نفسه، ولو تضرر غيره[١].

٥- ما يلزم عنه ضرر خاص دون أن يقصده المكلف، ولم يلحقه ضرر، إذا لم يفعله، وجعله ثلاثة أقسام:

(أ) ما يكون أداؤه إلى المفسدة قطعيا، كحفر البئر خلف باب الدار في الظلام بحيث يقع الداخل فيه، لا محالة، وهذا له نظران:نظر من حيث كونه قاصدا لما يجوز له، ونظر من جهة كونه عالما بلزوم مضرة الغير، مع عدم لحوق الضرر له بتركه، فهو مظنة الإضرار[٢].

ثم استعرض التقديرات التي تلزم من فعله، وما يترتب عليها وقال إنه يلزم أن يكون ممنوعا من ذلك الفعل.

(ب) مايكون أداؤه إلى المفسدة نادرا، كحفر بئر في موضع لا يؤدي غالبا إلى وقوع أحد فيه، وقال عن هذا إنه باق على أصله من الإذن؛ «لأن المصلحة إذا كانت غالبة فلا اعتبار في الندور بانخرامها»[٣].

(جـ) ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيرا لانادرا، وهو على وجهين:

الأول: أن يكون غالبا كبيع السلاح من أهل الحرب.

والثاني: كثيرا لا غالبا كمسائل بيوع الآجال.

---

(١) انظر: الموافقات ٢ / ٢٥٩.

(٢) انظر: الموافقات ٢ / ٢٦٥.

(٣) الموافقات ٢ / ٢٦٦.

وعبر عن الغالب بما يكون أداؤه إلى المفسدة ظنيا، وقال إنه يحتمل الخلاف، ورجح سد الذريعة، واعتبارالظن، واستدل بأن الظن في باب العمليات جار مجرى العلم، فكذلك هنا، وأن المنصوص عليه من سد الذرائع داخل في هذا القسم، وأنه داخل في التعاون على الإثم والعدوان.

وأما ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيرا، فقال إنه موضع نظر والتباس وبيَّن مسلك الشافعي في هذا القسم بأنه حمله عنده على الأصل عنده وهو هنا الجواز، ويدل عليه أن مجرد احتمال قصد المكلف، إلى المفسدة لايقوم مقام نفس القصد ولا يقتضيه.

وذكر «أن مالكا اعتبره في سد الذرائع بناء على كثرة القصد وقوعا. وذلك أن القصد لا ينضبط في نفسه؛لأنه من الأمور الباطنة»(١)، ويشهد لاعتبار القصد، كثرة وقوعه في أفعال المكلفين.

وبهذا تظهر علة التحريم، في مسائل العينة، وأمثالها، وإن لم يقصد البائع الربا؛ لأن هذه المعاملة يغلب فيها قصد الربا فيصير ذريعة فيسد هذا الباب؛ لئلا يتخذه الناس ذريعة إلى الربا، ويقول القائل لم أقصد به ذلك، ولئلا يدعو الإنسان فعله مرة إلى أن يقصد مرة أخرى، ولئلا يعتقد أن جنس هذه المعاملة حلال ولا يميز بين القصد وعدمه، ولئلا يفعلها الإنسان مع قصد خفي يخفى من نفسه على نفسه.من هنا اعتبرت كثرة القصد و«كما اعتبرت المظنة، وإن صح التخلف، كذلك تعتبر الكثرة؛ لأنها مجال القصد»(٢).

ثم استدل لرأي مالك بأدلة منها أنه قد يشرع الحكم لعلة، مع كون فواتها كثيرا، وأن هذا القسم مشارك لما قبله، في وقوع المفسدة بكثرة، وساق النصوص التي يراها شاهدة

---

(١) الموافقات ٢ / ٢٦٨.

(٢) الموافقات ٢ / ٢٦٨.

على اعتبار السد في هذا الضرب، ويلوح من كلامه أن الشافعي لم يخالف فيما كان من غلبة الظن[١].

وأخيرا خلص إلى أن «الشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقا إلى مفسدة، فإذا كان هذا معلوما على الجملة، والتفصيل، فليس العمل عليه ببدع في الشريعة، بل هو أصل من أصولها»[٢].

يستفاد مما سبق أن سد الذرائع، أصل من الأصول المعتبرة، وأن مساحة الاختلاف فيها ضيقة، ومحصورة فيما لم يظهر قصد المتذرع فيه إلى الإفساد، أولم يكن ذلك معلوما بالقطع أو غلبة الظن.

وأن الإمام القرافي نظر إلى هذا الأصل باعتبار الحكم، وأن ابن القيم قسم الذرائع بحسب إفضائها إلى المفسدة، وجعلها أربعة أقسام، ورتب الحكم على المفسدة أو المصلحة، وجعله تابعا لهما، أما الإمام الشاطبي، فقد حقق مناط الفعل المأذون فيه، ولاحظ الضرر الناتج عنه، سواء كان جلب مصلحة، أودفع مفسدة، كما لاحظ قصد المكلف، وربطه بما يؤول إليه.

(ب) الفرق بين إبطال الحيل وسد الذرائع:

الاحتيال والمحاولة مطالبتك الشيء بالحيل، والحيل جمع حيلة، وأصلها الواو، وهي ما يتلطف به لدفع المكروه، أو لجلب المحبوب، وكل من رام أمرا بالحيل فقد حاوله، والاحتيال والتحول والتحيل: الحذق[٣].

---

(١) انظر: الموافقات ٢ / ٢٦٩.

(٢) الموافقات ٢ / ٢٦٩.

(٣) انظر: اللسان، والقاموس، مادة «حول».

والحيل عند الأصوليين إظهار الشخص أمرا جائزا ليتوصل به إلى محرم يبطنه[١]، قال الشاطبي: «وحقيقتها المشهورة تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر»[٢].

والمراد بإبطال الحيل: إلغاؤها وعدم الاعتداد بها، فإذا عرف أن المكلف محتال فتصرفه لاغ، ويعامل بنقيض قصده، لأنه حينما سلك مسلك الحيل، أراد أن تكون مخرجا له ومفرا من حكم المسألة الشرعي الذي يريد أن يهرب منه، فهذا التصرف لا يخرجه عن الحكم الشرعي بل تبطل حيلته، ولا يكون لها الأثر الذي يريد.

وقد غلب استعمال الحيل فيما يكون من الطرق موصلا إلى حصول الغرض، بحيث لا يفطن له إلا بنوع ذكاء، سواء كان الغرض حسنا أوقبيحا، ثم صارت في عرف الفقهاء يقصد بها الطرق التي يستحل بها المحارم[٣] .

والذرائع والحيل قاعدتان متقاربتان والكلام فيهما متقارب، وهما يلتقيان أحيانا ويفترقان، أحيانا أخرى، ولذلك نجد أن من اهتم بهما من علماء الأصول يتكلم على إحداهما أثناء الكلام عن الأخرى، ويستدل لإحداهما، بأدلة الأخرى.

فابن تيمية عندما تكلم على الحيل وتحريمها، وهي المقصودة في بحثه جاء سد الذرائع بالتبع، وهو في كلامه على الحيل وتعريفها يلاحِظ القصد، ويستدل على تحريم الحيل، بأن الله سد الذرائع المفضية إلى المحارم[٤].

---

(١) انظر: إعلام الموقعين ٣ / ١٦٠.

(٢) الموافقات:٤ / ١٢١.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٥/ ٥٧٥.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ٢٩/ ٢٧.

والحيلة تجتمع عنده مع الذرائع في القصد، وكل منهما تفترق مع الأخرى فيما عدا ذلك، قال: (ولهذا يفرق في العقود بين الحيل وسد الذرائع : فالمحتال يقصد المحرم فهذا ينهى عنه . وأما الذريعة فصاحبها لا يقصد المحرم)[1]ومع ذلك منعها الشارع، وإن لم يُقصد بها المحرم، خشية إفضائها إلى المحرم، فإذا قصد بالشيء نفس المحرم كان أولى بالتحريم من الذرائع.

ويفهم من كلامه، أن باب الذرائع أوسع،وأن الكلام فيه لا يكاد ينضبط[2]

وقد سلك ابن القيم مسلك شيخه في جعل الحيل تابعة للذرائع في البحث والذكر إلا أنه جعل القصد شرطا في الحيل قال (ومدار الخداع على أصلين، أحدهما: إظهار فعل لغير مقصوده، الذي جعل له، والثاني: إظهار قول لغير مقصوده، الذي وضع له)[3]

أما الإمام الشاطبي فإن في بحثه تداخلا بين الذرائع والحيل، والأمثلة أحيانا يذكرها للقاعدتين، ففي المسألة الخامسة من مقاصد المكلف اعتبر الحيل نوعا من الذرائع([4]وفي كلامه عن الحيل التي تفوت مقصود الشارع، والتي لا تفوته، ذكر أنها على ثلاثة أقسام، أحدها لاخلاف في بطلانه كحيل المنافقين والمرائين، والثاني لاخلاف في جوازه؛كالنطق بكلمة الكفر إكراها عليها، والثالث هو محل إشكال وغموض وفيه اضطربت أنظار المجتهدين، لعدم وجود الدليل القاطع الدال على إلحاقه بالقسم الأول أو الثاني ومثل بمسائل بيوع الآجال، ثم ذكر قاعدة الذرائع، وأقسامها[5]، ويظهر الفرق بينهما عنده في اشتراطه القصد في الحيل[6].

---

(١) مجموع الفتاوى: ٢٣/ ٢١٤ -٢١٥.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى:٢٣ / ٢١٥ .٢٩ / ٢٧. ٣٢ / ٢٢٨.

(٣) إعلام الموقعين: ٣ / ١٦٢.

(٤) انظر: الموافقات: ٢ / ٢٦٧.

(٥) انظر: الموافقات ٢ / ٢٨٧-٢٨٩.

(٦) انظر: الموافقات ٤ / ١٢١.

مما تقدم يتضح أن الفرق بين الحيل والذرائع هو اشتراط القصد في الحيل، أي أن يقصد المكلف الحرام ابتداء، أوتغيير حكم شيء من المنع إلى الإذن، وأن الذرائع والحيل يلتقي كل منهما مع الآخر تارة ويفترق معه تارة أخرى:

* مثال ماكان حيلة وليس ذريعة ما يحتال به من المباحات في الأصل كبيع النصاب أثناء الحول فرارا من الزكاة.

* مثال ماكان ذريعة وليس بحيلة سب الأوثان، فإنه ذريعة إلى سب الله تعالى.

* مثال ماكان ذريعة وحيلة، شراء البائع السلعة من مشتريها بأقل من الثمن.

وعلى هذا يكون العمل بأصل سد الذرائع يعني سد باب التحيل، ويكون تجويز الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة؛ «فإن الشارع يسد الطريق إلى المفاسد بكل ممكن، والمحتال يفتح الطريق إليها بحيله»[1].

---

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين ٣ / ١٦٠ وقد ذكر وجوها كثيرة دالة على تحريم الحيل والعمل بها والإفتاء بها في دين الله. قال: ومن تأمل أحاديث اللعن وجد عامتها لمن استحل محارم الله، وأسقط فرائضه بالحيل، كقوله ﷺ: **(لعن الله المحلل والمحلل له)**، و**(لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا ثمنها)**، و**(لعن الله الراشي والمرتشي)**، و**(لعن الله آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهده)**. ومعلوم أن الكاتب والشاهد إنما يكتب ويشهد على الربا المحتال عليه ليتمكن من الكتابة والشهادة بخلاف ربا المجاهرة الظاهر، ولعن في الخمر عشرة: عاصرها ومعتصرها، ومعلوم أنه إنما عصر عنبا، **(ولعن الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة)**.

وقرن بينهما وبين آكل الربا وموكله، و المحلل والمحلل له، في حديث ابن مسعود، وذلك للقدر المشترك بين هؤلاء الأصناف وهو التدليس والتلبيس؛ فإن هذه تظهر من الخلقة ما ليس فيها، والمحلل يظهر من الرغبة ما ليس عنده، وآكل الربا يستحله بالتدليس والمخادعة فيظهر من عقد التبايع ما ليس له حقيقة، فهذا يستحل الربا بالبيع، وذاك يستحل الزنا باسم النكاح، فهذا يفسد الأموال، وذاك يفسد الأنساب. إعلام الموقعين عن رب العالمين ٣ / ١٦٠.

ثالثا: المصالح المرسلة:

تحدث الأصوليون عن المصالح ضمن كلامهم في القياس على المناسب الذي اعتبره الشارع أو ألغاه، وعند الكلام على الأوصاف المهملة أي التي سكت الشرع عن اعتبارها أوإلغائها، وهو المعبر عنه عندهم ب-"المصالح المرسلة"، و" الاستدلال "، وإنما سميت "مرسلة " لأنهالم تعتبر ولم تلغ، وربما عبروا عنها بالاستصلاح، والاستدلال[١].

(أ) المفهوم:

المصلحة في اللغة: ضد المفسدة.

وفي اصطلاح الأصوليين يقصد بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق وجلب المنافع لهم[٢].

والاستصلاح: استنباط الحكم في واقعة لا نص فيها ولا إجماع، بناء على مصلحة عامة لا دليل على اعتبارها ولا إلغائها.

وقبل أن ندخل في الكلام على حقيقة المصالح المرسلة، ينبغي أن نذكر أقسام المصالح، ونميز بينها، حتى يتضح المفهوم:

اقسام المصالح

الكلام في المصلحة يكون من جهتين:

الأولى: باعتبار ذاتها وطرق إثباتها.

الثانية: باعتبار حكم الشارع فيها .

*** تقسيم المصالح باعتبار ذاتها:**

تنقسم بهذ الاعتبار إلى مصالح حقيقية ومصالح إضافية أو مجازية:

---

(١) انظر: البحر المحيط ٨ / ٨٣. إجابة السائل شرح بغية الأمل ٢٠٩.

(٢) انظر: المدخل ٢٩٣.

المصالح الحقيقية: هي اللذات والأفراح الواقعة والتي يباشرها الفرد فيجدها في الحين، كمصالح المآكل والمشارب والمساكن، وكذلك مصالح المعاملات الناجزة غير المؤجلة.

المصالح الإضافية: وهي المصالح المتوقعة، أو المنتظرة، كالمصالح الأخروية، التي هي متوقعة الحصول، إذ لا يعرف الإنسان بم يختم له، وكذلك أسباب المصالح تسمى مصالح مجازية؛ و ربما كانت أسباب المصالح مفاسد لكن الشريعة تأمر بها، أو تبيحها، لا لكونها مفاسد، بل لكونها مؤدية إلى مصالح متوقعة، ومثال ذلك قطع اليد المتآكلة، حفظا لروح صاحبها، و كجميع العقوبات الشرعية، مثل قطع يد السارق وجلد الزاني وقتل المرتد، وأنواع التعزير. فكل ذلك أسباب أوجبتها الشريعة لتحقيق ما رتبت عليها من مصالح حقيقية، غير واقعة في الحال ولكنها متوقعة[1].

*** تقسيم المصالح باعتبار مكان وجودها:**

و تنقسم بهذا الاعتبار إلى:

* المصالح الأخروية.

* مصالح الدارين معا.

* المصالح الدنيوية.

فأما مصالح الآخرة، ومصالح الدارين معا، فلا يمكن معرفتها إلا بالشرع؛ ومعنى ذلك أنه إن خفي علينا منها شيء طلبناه من أدلة الشرع؛ التي هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال، وبناء عليه تكون طرق الكشف عن هذا الضرب من المصالح محصورة في البحث في أدلة الشريعة لا أكثر.

---

١) انظر: قواعد الأحكام١ / ١٤.

أما مصالح الدنيا فمعظمها معروف بالعقل عن طريق الضرورات والتجارب والعادات؛ لكن حكمها لا يعرف إلا من طريق الشرع[١].

*** تقسيم المصالح باعتبار علاقتها بالمفاسد:**

وهي بهذا الاعتبار تنقسم إلى:

* مصالح محضة عارية عن المفاسد.

* مصالح ممتزجة مع المفاسد.

فالمصالح المحضة لا توجد إلا في الآخرة (الجنة)[٢].

وجميع مصالح الدنيا موضوعة على الامتزاج مع المفاسد، حيث لا توجد مصلحة محضة في هذه الدنيا، ولكنها توجد غالبة أو مغلوبة[٣].

*** تقسيم المصالح باعتبار الشارع لها وعدمه:**

المصالح بحسب اعتبار ها وعدمه تنقسم إلى:

١- **المصالح المعتبرة**: والمراد بها المصالح التي ثبت اعتبارها شرعا، بدليل كلي أو جزئي، وهي المصالح الغالبة، أو الراجحة، ولها ثلاثة أنواع:

* **مصلحة واجبة التحصيل**: أي أن اعتبار الشارع لها، كان بإلزام المكلفين بتحصيلها، وقد ثبت بالاستقراء، أنه كلما عظمت المصلحة كانت واجبة[٤].

* **مصلحة مندوبة التحصيل**: أي أن اعتبار الشارع لها كان في الحث عليها دون أن يلزم المكلفين بتحصيلها.

---

(١) انظر: قواعد الأحكام ١ / ١١،الموافقات٢ / ٢٠.

(٢) انظر: الموافقات ٢ / ١٩.

(٣) انظر:الموافقات ٢ / ١٩ ، قواعد الأحكام١ / ١٤.

(٤) انظر: قواعد الأحكام ١ / ٣٣.

* **مصلحة مباحة التحصيل**: وهي التي أذن الشارع في فعلها وتركها[1].

٢- المصالح الملغية: وهي المصالح، التي ورد دليل، بإلغائها، أوهي المصالح المغلوبة أي التي تشتمل على مفاسد راجحة.

وضابط الاعتبار الشرعي، وعدمه، هو أنه كلما كانت المصلحة هي الغالبة، كانت مراعاتها أولى، وكلما كانت المفسدة هي الغالبة، كانت المصلحة المغلوبة ملغية غير معتبرة[2].

٣ - المصالح التي لم يرد دليل باعتبارها أو إلغائها: وهي المصالح المرسلة، وسميت مرسلة لأنها مطلقة عن اعتبار الشارع أو إلغائه[3]، والفرق بينها، وبين القياس، أن القياس يرجع إلى أصل معين، وهذه لا ترجع إلى أصل معين، وإنما اعتبرها من اعتبرها من العلماء، حيث وجدت، بناء على علمهم أن جنسها مقصود للشارع. وذلك بضرب من الاجتهاد الملائم لقواعد الشريعة وإن لم يشهد له بخصوصه أصل معين[4].

الفرق بين المقاصد والمصالح:

المقاصد والمصالح بينهما عموم وخصوص، فالمقاصد من حيث هي "علم" أو فن، أعم من المصالح، لأنها تبحث في أمور كثيرة، منها المصالح والمفاسد، ومقاصد المكلف إلى آخره، وهي أخص من المصالح من جهة كونها لا تصدق إلا على المصلحة المعتبرة فقط.

والمصالح أعم من المقاصد، من جهة كون بعضها غير مقصود شرعا، وبعضها الآخر مسكوت عنه، فليس كل ما ثبت كونه مصلحة، يكون مقصدا من مقاصد الشريعة، ، وهي أخص من المقاصد، لكونها لا تصدق إلا على جنس المصلحة فقط.

---

(١) انظر: قواعد الأحكام ١ / ٣٢.

(٢) انظر: الموافقات ٢ / ١٩.

(٣) انظر: المحصول ٦ / ١٦٢.

(٤) انظر: المدخل ٢٩٦.

وفائدة هذا التفريق أن نعلم أنه لا يوجد ترادف بين المصالح والمقاصد، وأنه يخطئ من يقسم المقاصد إلى مقاصد حقيقية ومقاصد وهمية، أو مقاصد معتبرة، ومقاصد ملغية، لأن هذا في الحقيقة تقسيم للمصالح، إذ من شرط المقاصد أن تكون ثابتة الاعتبار؛ سواء كانت مقصودة الفعل، أو مقصودة الترك، بخلاف المصالح، ويتبين كذلك الفرق بين المقاصد، والمصالح المرسلة؛ لأن المقاصد يشترط فيها أن تكون ثابتة الاعتبار، بينما يشترط في المصالح المرسلة، أن يكون مسكوتا عنها، حتى يصح أن تسمى مرسلة «فهي إذا من الوسائل لا من المقاصد»[١]، و إذا ثبت هذا - لم يصح ان يُستنبط من بابها شيء من المقاصد الدينية التي ليست بوسائل»[٢].

(ب) حجية المصلحة المرسلة:

الذي يظهر من استقراء موارد الشرع ومصادره أنه راعى المصالح في جزئياتها وكلياتها، إذ لا توجد مصلحة، إلا وهي معتبرة في ذاتها أو جنسها، ولم يستثن الأصوليون من هذه القاعدة، إلا كل مصلحة صادمها أصل من أصول التشريع.

وليس المقصود عند الأصوليين، بالمصالح المرسلة، بناء الأحكام على المصالح المطلقة، من غير ضابط، إذ لايظن بأحد من العلماء «أن يرسل النفس على سجيتها وطبيعتها، فيتبع المصالح الجامدة التي لا تستند إلى أصول الشرع بحال، لا على كلي ولا على جزئي»[٣]، وما نقل الجويني في البرهان عن الإمام مالك أنه أفرط في الاستمساك بهذا الأصل: «فرئي يثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة، والمعاني المعروفة، في الشريعة، وجره ذلك إلى

(١) الاعتصام ٢/ ٣٧٨.

(٢) الاعتصام ٢ / ٣٧٠.

(٣) البحر المحيط ٨ / ٨٥.

استحداث القتل، وأخذ المال بمصالح تقتضيها في غالب الظن، وإن لم يجد لتلك المصالح مستندا، إلى أصول، ثم لا وقوف عنده، بل الرأي رأيه، ما استد نظره، وانتقض، عن أوضار التهم، والأغراض»[1]، وهذا التحامل من الجويني، يبينه أويرده قوله في باب ترجيح الأقيسة: «ولا يجوز التعلق عندنا بكل مصلحة، **ولم ير ذلك أحد من العلماء، ومن ظن ذلك بمالك** ﷺ **فقد أخطأ!!** فإنه قد اتخذ من أقضية الصحابة ﷺأصولا، وشبه بها مأخذ الوقائع، فمال فيما قال إلى فتاويهم وأقضيتهم، فإذًا لم ير الاسترسال في المصالح، ولكنه لم يحط بتلك الوقائع على حقائقها»[2].

فمسلك الضبط، عند من قال بهذا الأصل، هو النظر في مواقع الأحكام، مع البحث عن معانيها، فإذا اتضحت المعاني وسلمت من معارضة الأصول، تبين أن ذلك المعنى، أوتلك المصلحة مأخوذة من أصول الشريعة، وليست خارجة عن المآخذ المضبوطة.

وهو مسلك الحق في إدراك وقوع المعنى في ضبط الشريعة، وعدم خروجه عنها، ولهذا رد الحذاق من علماء الأصول، الاستدلال الذي لا يستند إلى أصل، لأن صاحبه لا يؤمن عليه

---

(١) البرهان للجويني ٢/ ١٦١، لم يثبت عن الإمام مالك،أنه قال باعتبار المصلحة من غيرضابط، أو شهادة أصول لها، وقد اشتد النكير على الإمام الجويني فيما نسبه إلى مالك، وقال أبو العز المقترح في حواشيه على البرهان: «إن هذا القول لم يصح نقله عن مالك، هكذا قاله أصحابه، وأنكره ابن شاس أيضا في التحرير على الإمام وقال: أقواله تؤخذ من كتبه وكتب أصحابه، لا من نقل الناقلين.وكذلك استنكره القرطبي في كتابه فقال:ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى الاعتماد عليه، وهو مذهب مالك.قال: وقد اجترأ إمام الحرمين وجازف فيما نسبه إلى مالك من الإفراط في هذا الأصل.وهذا لا يوجد في كتاب مالك، ولا في شيء من كتب أصحابه»، انظر: البحر المحيط ٨ / ٨٣-٨٤.

(٢) البرهان ٢ / ٢٠٦ .

الوقوع في مصلحة، لا يناط حكم الشرع بمثلها[١].

وقد اختار الإمام الغزالي، وبعض الأصوليين، وضع ضوابط للأخذ بالمصلحة المسكوت عنها، بأن تكون مصلحة ضرورية، قطعية، كلية، فإن فات أحد هذه الثلاثة لم تعتبر.

والمراد بـ" الضرورية " ما يكون من الضروريات الخمس التي يجزم بحصول المنفعة منها وبـ" الكلية " الفائدة التي تعم جميع المسلمين احترازا عن المصلحة الجزئية التي تختص ببعض الناس، أو في حالة مخصوصة، ومثل الغزالي لاستجماع المصلحة للشروط بمسألة التترس[٢].

وهذا التفصيل يؤول إلى ما نقل عن الشافعي، من أنه يرى «اعتماد الاستدلال، وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه في أصل، ولكنه لا يستجيز النأيَ والبعد والإفراط، وإنما يُسوِّغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقا، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول، قارة في الشريعة»[٣]، وحاصل هذا «التمسك بالمعنى وإن لم يستند إلى أصل، على شرط قربه من المعاني الثابتة»[٤]، وهي بهذه القيود لا ينبغي أن يختلف في اعتبارها.

---

(١) ذكر الآمدي هنا ما يفيد أن أصحاب مالك نفوا صحة تمسكه بأصل المصالح المرسلة قال: «نقل عن مالك أنه يقول به، مع إنكار أصحابه لذلك عنه، ولعل النقل إن صح عنه فالأشبه أنه لم يقل بذلك في كل مصلحة،وهذا نقل غير دقيق، فالذي نفاه المالكية عن إمامهم هو أن يكون قال بالتعلق بكل مصلحة ردا على الجويني في قوله المتقدم،وأما تمسك الإمام مالك بالمصالح المرسلة فمما لم يختلف فيه عنه،ولم ينفه عنه أحد من أصحابه».

انظر: مذهب مالك في: المحصول ٦ / ١٦٥ ،البحر المحيط ٨ / ٨٣، شرح التنقيح ٣٥٣.

(٢) انظر: المستصفى ١٧٥-١٧٥.

(٣) البرهان للجويني ٢ / ١٦١.

(٤) البرهان للجويني ٢ / ١٦٢.

وعلى هذا يكون من ربط «اعتماد تعليق الأحكام بالمصالح المرسلة، بشرط ملاءمتها للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول»[١]،لا يخرج عن اعتبار الأصل في الجملة، لأنه في الواقع أخذ بمصلحة غير معتبرة، بحجة شهادة الأصول لها، أو وجود شبه فيها بأحد الأصول، ومن احتج بهذا الضرب فقد أخذ بالمصالح المرسلة.

وإذا نظرنا في القيود التي أتى بها بعض الأصوليين من الشافعية، للأخذ بهذا الأصل، وجدناها قد تخرج أحيانا بالمسألة عن المصالح المرسلة، لأن اشتراط التقريب من الأصول الممهدة، إن أريد به الملاءمة كان ذلك من باب القياس في الأسباب، فيكون من قسم المصالح المعتبرة، لا من المصالح المرسلة، ويعود النزاع لفظيا[٢].

رابعا: الاستصحاب:

(أ) المفهوم:

الاستصحاب لغة: طلب الصحبة.

واصطلاحا: يطلق على التمسك بدليل العقل على استدامة إثبات ما كان ثابتا، أو نفي ماكان منفيا، أوهو بقاء الأمر على ما كان عليه حتى يوجد ما يغيره[٣].

---

(١) البحر المحيط ٨ / ٨٥.

(٢) انظر: البحر المحيط ٨ / ٨٥.

(٣) انظر: الأحكام للآمدي ٤/ ١٢٧.

الاستدلال باستصحاب الحال اختلف فيه علماء الأصول: فذهب أكثر الحنفية وجماعة من المتكلمين، كأبي الحسين البصري وغيره، إلى بطلانه. ومن هؤلاء من جوز به الترجيح لا غير.

وذهب جمهورالأصوليين،كالمزني والصيرفي والغزالي وغيرهم من المحققين، إلى صحة الاحتجاج به، وهوالصحيح الذي تشهد له الأدلة الشرعية والعقلية، وسواء كان ذلك الاستصحاب لأمر وجودي أو عدمي، أو عقلي أو شرعي، وذلك لأن ما تحقق وجوده أو عدمه في حالة من الأحوال، فإنه يستلزم ظن بقائه، والظن حجة متبعة في الشرعيات، انظر: شرح التنقيح ٣٥١،حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/ ٣٨٨، إرشاد الفحول ٣٩٦.

وهو دليل من الأدلة المستعملة في الأصول، ومسلك من مسالك الترجيح، و أكثر ما يعول عليه الأصوليون في الحجاج، ومنهم من أخره عن الأدلة لأنه آخر متمسك للناظر، كما فعل الإمام الجويني[1].

(ب) أنواع الاستصحاب:

١) استصحاب العدم الأصلي:

وذلك عند عدم وجود الدليل الشرعي، كاستصحاب عدم وجوب صلاة سادسة، لعدم ورود الدليل الموجب لها؛ وهذا القسم متفق على الاحتجاج به عند الأصوليين؛فجمهور الحنفية والمتكلمين، الذين يقولون إن استصحاب الحال ليس بحجة في الأحكام الشرعية، يقولون إنه حجة في الاستدلال على استمرار العدم الأصلي، أي براءة الذمة، ويسمى هذا النوع أيضا بالإباحة العقلية، وسماه الغزالي[2] بدليل العقل، وهو الذي ينصرف إليه مسمى الاستصحاب عند الاطلاق.

٢- استصحاب مادل دليل الشرع أوالعقل على وجوده:

وهو استصحاب حكم الدليل الشرعي، كاستصحاب حكم العموم، إلى أن يظهر دليل ناقل عن حكم الدليل المستصحب، فيتعين عند ذلك المصير إليه، كالبينة الدالة على شغل الذمة، وتخصيص العموم، ونحو ذلك.

ومنه استصحاب حكم الطهارة عند الفقهاء، أوحكم الحدث حتى يثبت خلافهما، وكاستصحاب بقاء الصلاةفي ذمة المصلي، فلا تبرأ منها ذمته مع الشك في شرط صحتها.

---

(١) انظر: البرهان ٢ / ١٧١.

(٢) المستصفى ١٦٣.

٣) استصحاب الحال السابقة:

مثل استصحاب حال الإجماع، والمقصود به، أن يستصحب حكم الإجماع في موضع الخلاف. ومنه التمسك بالحكم الثابت، وإن لم يكن مجمعا عليه.

وهذا النوع من الاستصحاب، اختلف فيه العلماء، فمنهم من قال إنه حجة، ومستند، يصح التمسك به، ومنهم من قال إنه يصلح للدفع لا الإبقاء، أي أنه يصح أن يدفع به من ادعى تغيير الحال، ولايصح دليلا على بقاء الأمر على ماكان عليه، مثل استصحاب حال المفقود، فقد اختلفوا فيه، هل يرث أثناء فقده ؟فقيل يرث استصحابا لحياته، وقيل لايرث بناء على أن استصحاب الحياة لايثبتها[١].

(جـ) حجية الاستصحاب:

الاستصحاب حجة عند جمهور الأصوليين، وخالف فيه الحنفية، وظاهر كلامهم في كتبهم، أن الاستصحاب ليس حجة في إبقاء ما كان على ماكان، إثباتا أو نفيا، سواء كان ذلك عدما أصليا، أو عموما، أو نصا، أوما دل الشرع على ثبوته، لوجود سببه، لكنهم قالوا إنه حجة في الدفع، يصح التمسك به لإلزام الخصم.

ويظهر كذلك أن خلافهم في القسم الأول - وهو استصحاب العدم الأصلي - يشبه الخلاف اللفظي، إذ الحكم ثابت عندهم، وعند الجمهور، وإن كان عندهم ثابتا، بدليله الأصلي المستصحب، من عام، أونص، أو عقل، أو تحقق السبب، وعند الجمهور ثابت باستصحاب الدليل، لا بالدليل نفسه[٢].

و الجميع متفقون على أن الاستصحاب، مستفاد بالدرجة الأولى من دلالة العقل.

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢ / ١٦٦، اللمع ٣٣٨.

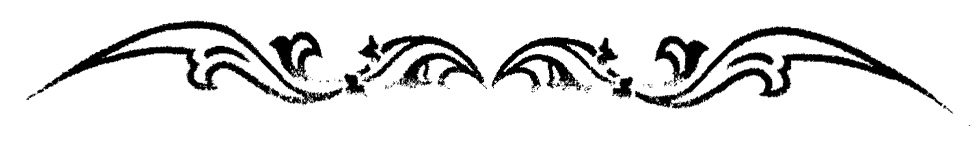
(٢) انظر: أصول السرخسي ٢ / ١٦٥.

وعلى أنه في الواقع لاينتج حكما جديدا، ولكن يستمر به الحكم السابق الثابت بدليله المعتبر، فهو إذاً ليس دليلا مثمرا للأحكام، ولكنه دليل، وحجة على استمرارالأدلة، في الدلالة عليها.

وهو منهج «يفزع إليه المجتهد عند عدم أدلة الشرع، ولا ينتقل عنه، إلا بدليل شرعي ينقله عنه، فإن وجد دليلا من أدلة الشرع انتقل عنه، سواء كان ذلك الدليل نطقا، أو مفهوما، أو نصا، أو ظاهرا، لأن هذه الحال، إنما استصحبها، لعدم دليل شرعي، فأي دليل ظهر، من جهة الشرع، حرم عليه استصحاب الحال بعده»[1].



١) اللمع: ٣٣٨



الباب الثالث

مناهج الأصوليين في الاجتهاد الأصولي

وفيه فصلان:

الفصل الأول: منهج الاستنباط الأصولي.

الفصل الثاني: طرق الاستدلال الأصولي.







الفصل الأول

منهج الاستنباط الأصولي

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الاتجاه النظري الاستدلالي.

المبحث الثاني: الاتجاه التطبيقي الاستنباطي.

المبحث الثالث: الاتجاه النظري الاستقرائي.





المبحث الأول
الاتجاه النظري الاستدلالي

يقوم هذا المسلك على استنباط القواعد الأصولية، وتحريرها، وتحقيقها، تبعا لمنهج نظري بحت، غير متأثر بالفروع الفقهية، فسلوكه يقتضي من المجتهد الاعتماد كليا على أدلة الشرع، ومدلولات الأساليب اللغوية، والبراهين العقلية، وتقرير المسائل بناء على ذلك، وتمحيص ما فيها، من الخلاف، والتوسع في الجدل، عن طريق فرض الاعتراضات المحتملة، والتي يمكن أن يعترض بها على الأصل، الذي يروم المجتهد تقريره، ثم يرد عليها، واحدا، واحدا، مع العناية بوضع الحدود، والتعريفات، وتحقيقها بما يُخرج غيرَ المعرف، من الدخول تحتها، ثم يقرر القاعدة الأصولية، أو الدليل من غير أن يقيد نفسه، بتطبيق ذلك على مذهب معين، تأييدا أو نقضا.

وهذا الاتجاه، هو الذي سلكه جمهور المتقدمين، من علماء الأصول، وهو ما اصطلح على تسميته بطريقة المتكلمين، وهي تسمية فيها نظر، سيأتي بيانه، ويكفي أن نشير هنا إلى أن تخصيص هذا المسلك، وقصره على المتكلمين، يحتاج إلى دليل، بل هو مسلك سلكه الأصولي، المتكلم، وغير المتكلم، وأغلب من ألف فيه يذكر أقوال المتكلمين، ويرد عليهم، ويعارض مناهجهم في إثبات الأصول، وهي قائمة، في الغالب على الاعتماد على الاستدلال العقلي البحت، في إثارة قضايا الأصول، ووزنها، والحكم عليها، قبل النظر في الدليل الشرعي.

ولو سمي هذا المنهج بالمنهج الجدلي، أو الاستدلالي لما بعد، ولكان أولى في نظرنا، لما فيه من نسبة الطريقة إلى المنهج، لا إلى أصحابه المتكلمين، على فرض أنهم أكثر من سلك هذا المنهج ووظفه، وهو على كل حال، طريقة في التأليف، ومنهجية في التعاطي مع الأصول، تأصيلا، وتحريرا، يصدق على كل من سلكه حنفيا كان، أم شافعيا.

وأصحاب هذا المنهج، لم يجعلوا اجتهادهم الأصولي، مبنيا على ما استنبطه الأئمة المجتهدون من الأحكام، بل لا يعتبرون - من القضايا التي يتوصلون إليها - إلا ما أيده الدليل الشرعي، أو الأسلوب اللغوي، أو البرهان العقلي، وافق الفروع المذهبية أو خالفها: وعند هؤلاء أن «الأصول تصح على الفروع، فإن تخلفت مسألة، فالتمتحن بحقيقة الأصول، فإن لم تصح فلتطرح»[1].

ما يتميز به هذا الاتجاه:

* الموضوعية وعدم التعصب لمذهب معين، في الغالب، لأن القواعد التي تثبت من خلاله، تكون مؤيدة بالأدلة.

* استقلال الشخصية الأصولية وتحررها.

* تحكيم الأصول في الفروع، وليس العكس.

* العناية بتحرير محل النزاع في المسائل المختلف فيها.

* دراسة المسائل دراسة تفصيلية دقيقة.

*الاعتداد بالعقل وقوته في النظر والإدراك.

خصائص هذا المنهج:

من خصائص هذا المنهج، أن علماء الأصول الذين سلكوه، اتبعوا في مؤلفاتهم طريقة، تقوم على تجريد قواعد الأصول عن الفقه، والميل إلى الاستدلال العقلي ما أمكن؛ فما أيدته العقول والحجج أثبتوه و إلا فلا؛ فهم لا يشغلون أنفسهم بالبحث في فروع المذاهب إلا عرضا، المهم عندهم هو الوصول إلى أقوى القواعد وأضبطها وإن خالفت الأصول التي دونتها أئمتهم.

وخلاصة ما تتميز به هذه الطريقة، هو الاهتمام الشديد بالاستدلال العقلي، والاستطالة في الجدل، والمناظرات، والبعد عن مسائل الفروع، فهم لا يأخذون الضوابط الأصولية من

---

(١) البرهان للجويني:٢ / ١٤٩.

الفروع الفقهية، بل يهتمون بوضع القواعد المؤيدة بالأدلة[١].

ومع ذلك، فإنهم يذكرون مذاهب الأئمة، في القاعدة الأصولية، دون ذكر فروعهم، وإذا نصوا على شيء منها، فإنما يكون ذلك منهم، على سبيل التمثيل للقاعدة، أو لبيان ثمرة الخلاف[٢].

و لا يعني هذا أن أصحاب هذا الاتجاه لم يلتفتوا إلى الفروع أصلا بل «إن أصحاب هذا المنهج، يفترضون في دارس الأصول على مذهبهم، دراسته للفروع الفقهية، أولاً، وقبل كل شيء، لتكون هذه الدراسة عونا له للتعرف على مدارك المجتهدين، ومناهج استنباطهم، وللتعرف على مذاهبهم في القاعدة الأصولية»[٣].

بعض المآخذ على من سلك هذا المنهج من الأصوليين:

مما يؤخذ على هذا المنهج أن معظم الذين كتبوا فيه - من علماء الأصول - أسرف بعضهم أحيانا، في بحث مسائل غير أصولية، ولا مدخل لها في الاستنباط، كما أنهم ربما اعتنوا بمناقشة مسائل نظرية، لا يترتب عليها عمل فقهي، وخلاصة تلك الملاحظات :

- أن منهم، من أدخل، مواضيع من علم الكلام، في الأصول، مثل التحسين، والتقبيح، العقليين، وعصمة الأنبياء قبل النبوة، وكثير من مباحث المقدمات، كتفاصيل الحد والبرهان، وغير ذلك، من المصطلحات، التي هي أليق بالمنطق منها بالأصول.

* الإطناب في إثارة الشبه، والرد عليها، وكثرة الأقوال المفترضة، والتكلف في توليد الاعتراضات، التي قد تتجاوز أحيانا الحدود المطلوبة، لتقرير القاعدة الأصولية.

* مناقشة بعض القضايا النظرية التي لا يترتب عليها عمل فقهي؛من ذلك بحث أصحاب الحواشي في قول المؤلف (أما بعد فهذا الكتاب): هل المراد به النقوش، أو الألفاظ،

---

(١) انظر: تخريج الفروع على الأصول ١/ ١٦٨- البرهان ٥/ ٨١٤ المستصفى١/ ٥.

(٢) العدة ١/ ٧٠ التخريج ١/ ١٦٨.

(٣) تخريج الفروع على الأصول ١/ ١٦٨.

أم المعاني، وهل هو شيء موجود في الذهن، أوفي الخارج[1]؟!!، وكبحثهم في حقيقة العلم، فقد توسعوا في هذه المسألة، وأكثروا من التعريفات، والاعتراضات، وكلٌ أتى بحد يروم من خلاله بيان حقيقة العلم، ونقد تعريف الآخر[2]، فيما لاتدعو إليه حاجة، ولا تظهر له ثمرة

---

(١) انظر: المصفى في أصول الفقه لابن الوزير ص ٣٧.

(٢) من علماء الأصول من ذكر قرابة عشرين تعريفا للعلم!! فهل دلالة العلم من الغموض بحيث تحتاج إلى سيل من التعاريف ؟؟ومن أمثلة ذلك قول الشوكاني في تعريف مطلق العلم: «وقد اختلفت الأنظار في ذلك اختلافا كثيرا، حتى قال جماعة منها الرازي بأن مطلق العلم ضروري فيتعذر تعريفه، واستدلوا بما ليس فيه شيء من الدلالة ويكفي في دفع ما قالوه ما هو معلوم بالوجدان لكل عاقل أن العلم ينقسم إلى ضروري ومكتسب، وقال قوم منهم الجويني إنه نظري ولكنه يعسر تحديده ولا طريق إلى معرفته إلا القسمة، والمثال، فيقال مثلا الاعتقاد إما جازم، أو غير جازم، والجازم إما مطابق أو غير مطابق، والمطابق إما ثابت أو غير ثابت، فخرج من هذه القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم، وأجيب عن هذا بأن القسمة والمثال إن أفادا تمييزا لماهية العلم عما عداها، صَلَحَا للتعريف لها فلا يعسر وإن لم يفيدا تمييزا لم يصلح بهما معرفة ماهية العلم) ثم أفاض في ذكر التعريفات ونقدها، انظر: إرشاد الفحول: ١٨-١٩،وانظر: البحر المحيط ١ / ٧٥- ٧٨.

ولا يخفى أن توضيح الواضح يزيده إشكالا وأن حد العلم بهذه الطريقة يبعده ولا يقربه لأنه أظهر الأشياء، فلامعنى لحده بما هو أخفى منه،وانظر: إلى ما ذكره ابن حجر العسقلاني - عند تعليقه على بدء الإمام البخاري رحمه الله كتاب العلم بقول الله تعالى: ﴿ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [المجادلة: ١١]، قال: قال القاضي أبوبكر بن العربي: «بدأ المصنف بالنظر في فضل العلم قبل النظر في حقيقته؛ وذلك لاعتقاده أنه في نهاية الوضوح فلا يحتاج إلى تعريف [...] (قال و) هو جار على أساليب العرب القديمة ، فإنهم يبدءون بفضل المطلوب للتشويق إذا كانت حقيقته مكشوفة معلومة»، فتح الباري١/ ١٤٠-١٤١.

وقال أيضا في نزهة النظر: «الفرق بين العلم الضروري والعلم النظري أن الضروري يفيد العلم بلا استدلال ، والنظري يفيده لكن مع الاستدلال على الإفادة ، وأن الضروري يحصل لكل سامع ، والنظري لا يحصل إلا لمن فيه أهلية النظر»ص:٢٢.

أصولية، ومثل هذا كثير من التعاريف مثل تعريف الوضع، والعام، والخاص، في مسائل يطول التدقيق حولها في أسلوب فلسفي عسير.الأمر الذي يستدعي بيان الأثر الذي أحدثه المنطق في الدرس الأصولي:

أثر المنطق في المنهج الأصولي:

الناظر في أصول الفقه يجد تأثيرا واضحا للمنطق على الدرس الأصولي في جوانب متعددة وهو على العموم يقع في جانبين، الأول تأثير على مناهج الأصوليين، والثاني تأثير في طبيعة المادة الأصولية:

(أ) تأثير المنطق على الأصوليين :

إذاكان القول بأن الشافعي تأثر بالمنطق في كتابه الرسالة فيه بُعد، فإن مما لا يمكن إنكاره، هو تأثر كثير من علماء الأصول، بالمنطق الأرسطي، خاصة في إثبات القضايا الأصولية، وطرق الاستدلال، والبرهنة أثناء مباشرة الاجتهاد الأصولي؛ لذا نجد الإمام الباقلاني وتلميذه الجويني، رغم مخالفتهما لمنطق أرسطو في نقاط كثيرة، يستخدمان الأدلة المنطقية، أحيانا، لإثبات القواعد الأصولية أونفيها، وقد مهدا بذلك الطريق للغزالي الذي يعد من أكبر المستفيدين، والمتأثرين بمنطق أرسطو، في الدراسات الأصولية، الأمر الذي جعله يطوع هذا المنطق، ويصوغ منه مقدمة يراها ضرورية، في نظره لفهم مختلف العلوم العقلية، ذات الطابع البرهاني، وقد سار على نهجه جمهور كبير، من علماء الأصول، ممن جاء بعده.

وعلى العموم يمكن القول إن مناهج المتأخرين من علماء الأصول كانت أشد تأثرا بالمنطق، ولم يسلم جل علماء الأصول في الجملة - سواء كانوا متكلمين أم فقهاء - من تأثير المنطق، تأثيرا مباشرا، أو غير مباشر ممثلا في علم الكلام، خاصة عند الحجاج في المسائل الأصولية، إثباتا ونفيا، قبولا وردا.

(ب) تأثير المنطق في مادة أصول الفقه:

يظهر هذا التأثير في عدة جوانب من مادة الأصول نذكر منها:

* وجود عدد غير قليل من القواعد المنطقية، كالحد وشروطه وأقسامه، والقياس المنطقي وأنواعه، وشروط إنتاجه، ومباحث تتعلق بالدلالات، وتقاسيم الألفاظ على منهج المناطقة.

* ظهور مايسمى بالجدل على طريقة الفقهاء؛وهو إثارة الاعتراضات على الأدلة، وبيان المخلص منها، الأمر الذي جعل بعض الأصوليين، يعتبر أن مادة الجدل هي أصول الفقه ؛من حيث هي، وأن نسبة الجدل إلى الأصول، كنسبة معرفة نظم الشعر، في معرفة أصل اللغة، فالجدل على هذا هوأصول فقه خاص «وإنما المراسيم الجدلية تفصل بين الحق والباطل، تميز المستقيم من السقيم، فمن لم يحط بها علما كان في مناظرته كحاطب ليل»[١].

* تطبيق المباحث المنطقية على المباحث الأصولية، من جهة إسقاط التقسيمات اللفظية، والتعريفات، والاستدلالات، ونقد التعريفات على طريقة المنطقيين، ووفق منهجهم.

* وجود بعض المصطلحات المنطقية في اصطلاح الأصوليين: كالتناقض، واللازم والملزوم، والحد، والرسم، والجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام، والأعراض الذاتية، والمفارقة، والموضوع، والمحمول، والقوة، والفعل والاستغراق إلى غير ذلك[٢].

وقد كان لأثر المنطق في الاجتهاد الأصولي بعض الجوانب الإيجابية والأخرى السلبية:

الأثار الإيجابية:

* الاهتمام بالمنطق، أدى إلى دقة التصنيف عند علماء الأصول، من خلال العناية بتنظيم البحوث وترتيبها، وإبراز العلاقة بينها، وملاحظة الأمور المشتركة بين مختلف القضايا، ورد بعضها إلى بعض.

---

(١) الإيضاح لقوانين الاصطلاح لابن الجوزي ٩٩-١٠٠.

(٢) انظر: طرق الاستدلال ٢٤.

* الدقة في تحديد مفهوم المصطلحات، والتمييز بين المعاني المتشابهة والمتقاربة، والتفريق بين دلالات الألفاظ، وكشف الالتباس الحاصل فيها إن وجد.

* قوة البراهين، والمهارة بنقد الأدلة، والاعتراض عليها.

الآثار السلبية للمنطق:

يمكن إجمالها فيما يلي:

* الحرص على تعريف كل شيء، والتدقيق الزائد فيه، مما يؤدي إلى إضاعة الوقت والجهد، في تمحيص الحدود، وشرحها، وبيان المحترزات، فيها والمآخذ عليها.

* المبالغة في العناية بالألفاظ، وسلامة العبارة، مما جعل الأصوليين الذين تأثروا بالمنطق، يركزون تارة على تحليل الألفاظ، والتراكيب أكثر مما يركزون على سلامة المضمون، أوالأفكار، حتى يبدو للقارئ - في بعض الأحيان - أن اهتمامهم بالشكل أكثر من اهتمامهم بالمضمون، وليس الأمر كذلك، بل إننا نعلم أنه ما حملهم على ذلك، إلا حرصهم على سلامة المضمون، ولكن هذا المنهج أدى إلى تعقيد كثير من كتب التراث، واستعصائها، وبعدها عن الواقع والحياة العملية.



المبحث الثاني
الاتجاه التطبيقي الاستنباطي

يعتمد الاجتهاد الأصولي، في هذا الاتجاه، على تقرير القواعد الأصولية، بناء على استقراء الفروع الفقهية، الواردة عن الأئمة، ثم استنباط القواعد منها، وعلى هذا فإن أصحاب هذا المنهج - وهم في غالبهم من الأحناف - يبدأون عند التأليف، بذكر القاعدة، ثم يتبعونها بجملة من الفروع، المأثورة عن أئمتهم[١].

والذي دعا علماء الأصول، من الأحناف إلى هذه الطريقة، أن علماءهم وأئمتهم لم يتركوا كتبا في الأصول، أو أن هؤلاء الأصوليين، لم يعثروا على تلك الكتب، إن وجدت، فبحثوا عن القواعد الأصولية، في ثنايا الفروع الفقهية، باعتبار أنها لا بد أن تكون قائمة على أساس[٢].

والمنهج الاستنباطي هذا، قائم على وضع القواعد، التي يرى المجتهد الأصولي أن الأئمة المتقدمين لاحظوها في اجتهاداتهم، واستنباطاتهم للأحكام، على ضوء ما ورد عنهم من الفروع الفقهية، وهو منهج لم يسلم منه الأصوليون في الجملة، ولكن علماء الحنفية اشتهروا باتباع هذا المسلك، حتى عرفت هذه الطريقة، بطريقة الحنفية[٣].

مميزات هذا المنهج:

* يمتاز هذا المسلك، بالطابع العملي، فهو دراسة عملية تطبيقية، للفروع الفقهية المنقولة عن الأئمة المتبوعين؛ ومن ثم فإن القواعد الأصولية فيها تابعة للفروع.

* أنه يكشف عن مناهج الاستنباط عند علماء الأصول، ويساعد على الدفاع عن مسالكهم في الاجتهاد.

---

(١) انظر: تخريج الفروع على الأصول ١/ ١٦٩.

(٢) انظر: القواعد الأصولية ١٢٥.

(٣) انظر: الوجيز ١٧.

* أن المؤلفين الذين اعتمدوا هذا المنهج، وساروا على هذه الطريقة، قد يعمدون إلى فرع فقهي، فيجعلون منه قاعدة قائمة بذاتها، ومن منهجهم أنهم إذا أصلوا أصلا، أو قعدوا قاعدة، ثم وجدوا فرعا يخالفها، أو يخرج عنها، غيروا القاعدة إلى وضع ينتج اتفاقا مع ذلك الفرع؛ ومن ذلك ما نجده عند الإمام أبي الحسن الكرخي: والإمام نجم الدين عمر بن أحمد النسفي، في كلامهما على الأصول التي عليها مدار كتب الأحناف، حيث يقرران في تلك الأصول ما يلي:

الأصل الأول:

«أن كل آية تخالف قول أصحابنا، فإنها تحمل على النسخ، أو على الترجيح، والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق -قال- من مسائله أن من تحرى عند الاشتباه: واستدبر الكعبة جاز عندنا؛ لأن تأويل قوله تعالى: ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾[1]، إذا علمتم به، وإلى حيث وقع تحرِّيكم عند الاشتباه، أو يحمل على النسخ»[2].

الأصل الثاني:

من الأصول التي أردنا التمثيل بها على منهج الأحناف عند تعارض مقتضى القاعدة مع ظواهر النصوص هي قولها: «إن كل خبر يجيء بخلاف قول أصحابنا، فإنه يحمل على النسخ، أو على أنه معارض بمثله، ثم يصار إلى دليل آخر، أو ترجيح فيه بما يحتج به أصحابنا، من وجوه الترجيح، أو يحمل على التوفيق، وإنما يفعل ذلك على حسب قيام الدليل، فإن قامت دلالة النسخ، يحمل عليه، وإن قامت الدلالة على غيره صرنا إليه) ثم ذكر أمثلة من الحديث[3].

---

(١) سورة البقرة، الآية [١٥٠].

(٢) أصول الكرخي ٨٤ وانظر: أصول السرخسي ٣/ ١٢.

(٣) أصول الكرخي٢/ ٨٤.

الأصل الثالث:

موقف الأحناف من قول الصحابي المخالف في قولها: «إن الحديث إذا ورد عن الصحابي مخالفا لقول أصحابنا، فإن كان لا يصح، كفينا مؤونة جوابه، وإن كان صحيحا في مورده، فقد سبق ذكر أقسامه، إلا أن أحسن الوجوه، وأبعدها عن الشبه، أنه إذا ورد حديث الصحابي في غير موضع الإجماع، أن يحمل على التأويل، أو المعارضة بينه وبين صحابي مثله»(١).

منهج الاجتهاد عند الأحناف:

يمكن القول هنا، إن ما شاع عن هذه الطريقة، من الإيغال في الرأي، والابتعاد عن السنة، ليس على إطلاقه البته، ويتضح ذلك من خلال المقارنة الآتية بينهم وبين الشافعية:

أنه – وكما قرره محمد بن الحسن – لا يستقيم العمل بالحديث عندهم إلا بالرأي ولا يستقيم العمل بالرأي إلا بالحديث(٢).

وتشهد لهذا الأمور الآتية:

الأول: أنهم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة لقوة درجتها.

الثاني: جوزوا العمل بالمراسيل.

الثالث: قدموا خبر المجهول على القياس.

الرابع: قدموا قول الصحابي على القياس؛ لأن فيه شبهة السماع.

الخامس: أنهم بعد ذلك عملوا بالقياس الصحيح وهو المعنى الذي ظهر أثره بقوته.

فأما الشافعي رحمه الله فحين لم يجوز العمل بالمراسيل، فإنه يكون بذلك قد ترك كثيرا من السنن، وحين لم يقبل رواية المجهول، فقد عطل بعض السنة أيضا، و«حين لم ير تقليد الواحد

---

(١) أصول الكرخي ٨٥.

(٢) انظر: شرح مسند أبي حنيفة لعلي القاري ص ٤-٦.

من الصحابة، فقد جوز الإعراض عما فيه شبهة السماع، ثم جوز العمل بقياس الشبه، وهو مما لا يجوز أن يضاف إليه الوجوب بحال»[١].

و يمكن تحديد منهج الاجتهاد الأصولي الذي اعتمده الأحناف في مؤلفاتهم من جهتين:

الجهة الأولى:أنهم يفتتحون المسائل بأقوال أئمتهم فيها، في الغالب ثم يستدلون لتلك الأقوال، بمختلف أنواع الاستدلال، حيث لا يختلفون في إيراد الأدلة عن بقية الأصوليين، كما أنهم كثيرا ما يحتجون، على المسائل التي يبحثونها، بأقوال أئمتهم في الفقه، ولهذا كثرت في كتبهم الفروع، والأمثلة، والشواهد الفقهية، حتى كان منهجهم أليق بالفروع وأمس بالفقه[٢].

الجهة الثانية: أن معظم كتب الأصول الأولى للحنفية مرتبط في أصل تأليفه بكتاب من كتب الفقه والأحكام؛ فكتاب" الفصول في الأصول" لأبي بكر الجصاص يعد مقدمة أصولية، لكتابه أحكام القرآن، الذي هو مؤلف جامع للفقه الحنفي، المتعلق بآيات الأحكام، وقد جعله توطئة لما يحتاج إليه من «معرفة استنباط معاني القرآن، واستخراج دلائله، وأحكام ألفاظه وما تتصرف عليه أنحاء كلام العرب والأسماء اللغوية والعبارات الشرعية»[٣].

امثلة من كتاب الفصول:

المثال الأول:(لا خلاف بين الأمة، أن نسخ القرآن، وسائر الأحكام، لا يكون بعد موت النبي ﷺ [...] وأما رسم القرآن، دون حكمه، في حياة النبي عليه السلام؛ فإنه في مذهب **أصحابنا**، ما يدل على تجويزهم نسخ التلاوة، قبل وفاة النبي عليه السلام، مع بقاء الحكم،

(١) أصول السرخسي ٢/ ٨٧.

(٢) انظر: الوجيز ١٧، المقدمة ٤٥٥.

(٣) الفصول في الأصول١/ ٣.

وأما بعد وفاته عليه السلام، فغير جائز، والذي يدل على مذهب أصحابنا، على ما ذكرنا: إيجابهم التتابع في صوم كفارة اليمين، لما ذكروا أن في حرف عبد الله بن مسعود: ﴿فصيام ثلاثة أيام متتابعات﴾، ومعلوم أن ذلك ليس في القرآن اليوم، ولا يجوز تلاوته فيه، ولا القطع بأنه منه، وقد كان حرف عبد الله مستفيضا عندهم في ذلك العصر»[(١)].

المثال الثاني: قوله في تقرير قاعدة: النهي هل يوجب فساد ما تعلق به من العقود والقرب أم لا؟

قال أبو بكر رحمه الله: «مذهب أصحابنا أن ظاهر النهي يوجب فساد ما تناوله من العقود، والقرب إلا أن تقوم دلالة الجواز.

وهذا المذهب معقول من احتجاجهم لإفساد ما أفسدوه من العقود، والقرب لمجرد النهي، دون غيره، نحو احتجاجهم لإفساد الصلاة - عند طلوع الشمس وعند الزوال - بظاهر النهي الوارد من النبي عليه السلام.

واحتجاجهم لإفساد بيع ما ليس عند الإنسان، وبيع ما لم يقبض، بظاهر ما ورد فيهما، من النهي المطلق»[(٢)].

بعض المآخذ على هذا المنهج:

يمكن اختصار المآخذ التي قد تؤخذ على بعض من سلك هذا المسلك من الأحناف في النقاط الآتية:

* أن كثيرا من الأصول الثابتة وفق هذا المنهج الأصولي، هي في النهاية أصول مُخَرَّجة على أقوال الأئمة، ولم يثبت أنهم قالوها، أو اعتمدوها، وعليه فنسبتها إليهم تحتاج إلى كثير من

---

(١) الفصول ١/ ٣٨٩- ٣٩٠.

(٢) الفصول ١/ ٣٣٩.

التروي[١]، وعلى هذا فكثير من المسائل الأصولية التي وقع فيها الخلاف تبعا لهذا المنهج في الاجتهاد الأصولي، لا تقوى قوة الأصول الثابتة استقلالا بالدليل، لأن هذا المسلك يكتفي بمجرد ثبوت اعتبار القاعدة، من أحد الأئمة المتبوعين له، سواء صرح باعتبارها، أو راعاها ولم يصرح بها، وهو ما يمكن المنازعة فيه فضلا عن كونه غير دليل في ذاته فمثلا كون الخاص مبينا ولا يلحقه بيان، وكون العام قطعيا في دلالته كالخاص، وعدم الترجيح بكثرة الرواة، وقولهم إنه لا يجب العمل بحديث غير الفقيه، إذا انسد باب الرأي، وقولهم إنه لا عبرة بمفهوم الشرط والوصف أصلا، وإن موجب الأمر هو الوجوب، وأمثال ذلك هي أصول مخرجة على كلام الأئمة؛ بل ذهب بعض الأصوليين «إلى أنها لا تصح بها رواية عن أبي حنيفة وصاحبيه وأنه ليست المحافظة عليها، والتكلف في جواب ما يرد عليها، من صنائع المتقدمين في استنباطهم»[٢].

* إن القواعد الأصولية في هذا المسلك خاضعة- للفروع إلى درجة أن بعض الأحناف يغيرون القاعدة الأصولية لمجرد مخالفتها لفرع واحد، ومن أمثلة ذلك أنهم بعد أن قرروا أن المشترك لا عموم له، اصطدموا بفرع فقهي، لا يمكن انطباق هذه القاعدة عليه؛ هذا الفرع هو ما نقل عن الحنفية أنه لو قال رجل لآخر: لا أكلم مولاك، حنث بكلام المولى سبحانه وتعالى. فالقول بالحنث، فيه اعتبار لعموم المشترك، عند ذلك أعاد الأحناف صياغة القاعدة

---

(١) قال الإمام ابن عبد الهادي في شرح غاية السول: «مذهب الإنسان ما قاله نصا بلفظ أو إشارة أو ما جرى مجراه من تنبيه أوغيره كالإيماء ونحوه، وإلا لم تجز نسبته إليه مثل أن يسكت وفي نسبته إليه من جهة القياس على لفظه أو من جهة فعله أو المفهوم من كلامه قولان لأصحابنا الأصح نعم»، شرح غاية السول إلى علم الأصول: ٤٣٥.

(٢) الإنصاف للدهلوي ٨٩.

الأصولية، بشكل يرفع التناقض، بين الفرع المذكور، والقاعدة المذكورة فقالوا: إن المشترك لا عموم له، إلا إذا وقع بعد نفي[١].

* ما في هذا المسلك من الاقتصارعلى قول إمام معين، وهو ما يشعر بالتعصب لأقوال بعض العلماء دون بعض، وليس قول العالم بحجة على عالم مثله خاصة في الأمور الاجتهادية، وهذا ما تلمس أثره عند الأحناف، يقول الإمام السرخسي «وقد تبين أن أصحابنا هم القدوة في أحكام الشريعة أصولها وفروعها، وأن بفتواهم، اتضح الطريق للناس، إلا أنه بحر عميق، لا يسلكه كل سابح، ولا يستجمع شرائطه كل طالب»!![٢].



---

(١) انظر: تيسير التحرير ١/ ٣٣٥.

(٢) أصول السرخسي ٢/ ٨٧.

المبحث الثالث
المنهج الاستقرائي

وقد سلك بعض المتأخرين من علماء الأصول مسلكا حاولوا فيه الجمع بين المنهجين المتقدمين، حيث اعتنوا بتحقيق القواعد الأصولية، وتطبيقها على الفروع الفقهية، وربطها بها.

وحسب رأينا فإن الجمع بين المنهج الاستدلالي، والمنهج التطبيقي، لم يتحقق، بشكل جلي وواضح، في هذه الطريقة، إذا استثنينا كتاب الموافقات للإمام الشاطبي؛بل إنها- وإن وصفها كثير من المعاصرين، بأنها جامعة بين المنهجين - لا تعدو كونها جمعت بين شتات من الأقوال المختلفة، التي حررها العلماء على أحد المنهجين، ووقف جهد كثير من أصحابها، عند حد الاختصار المفيد أحيانا، والمخل أحيانا أخرى.

ومن الإنصاف أن نقول إن ما اصطلح على تسميته بـ"طريقة الجمع بين المدرستين" تتضمن اتجاهين مختلفين من حيث المنهج:

الاتجاه الأول: منهج الاستقراء الجزئي:

بمعنى أن أصحابه سلكوا في التأصيل، مسلك استقراء الفروع الفقهية والأصولية، وكلام علماء الأصول، واعتمدوا على جمع القواعد الأصولية، واختصارها مع حذف الأدلة، ولم تكن القواعد التي أتوا بها مستنبطة وفق منهج يجمع بين البعد الاستدلالي عند الأصوليين، والاستنباطي عند الفقهاء، كما هو الحال عند الإمام الشاطبي.

ولعل أدق وصف لكتب المختصرات التي حاول أصحابها الجمع بين الطريقتين هو أنها(عنيت بأن تجمع كل شيء، استعملت الإيجاز في عباراتها، حتى خرجت إلى حد الإلغاز والإعجاز، وتكاد لا تكون عربية المبنى»[1].

وكثير من المختصرات الأصولية المتأخرة، أخلت بالمادة الأصولية، حتى اضطربت العبارة واستغلقت، وأصدق مثال على ذلك جمع الجوامع فقد جمع فيه صاحبه الأقاويل المختلفة بعبارة لا تفيد قارئا ولا سامعا، وهو مع ذلك يكاد يكون خلوا من الاستدلال على ما يقرره من القواعد.

---

(١) أصول الفقه محمد الخضري٩-١٠.

ومن المعروف أن علم الأصول علم نظري، ليس بقواعد معلومة، يكفي فيها أن تختصر بلادليل عليها ولابرهان؛بل إن علم الأصول لا بد فيه من البرهان، والبحث في أدلة قواعده، لأنه علم نظري يعتمد على البراهين لكل قاعدة.

الاتجاه الثاني: المنهج الاستقرائي الكلي:

و يتميّز هذا المنهج بالتركيز على معرفة كليات الشريعة ومقاصدها، ثم بناء النظر الاستنباطي الاجتهادي على هذه الكليات والمقاصد وأسرار التكليف. ويعتمد هذا المنهج في التوصل إلى هذه الكليات ومعرفة هذه المقاصد، على استقراء أحكام الشريعة وجزئياتها، مع الاستدلال بالأصول النقلية، وأطراف من القضايا العقلية. واستقراء كلام العلماء ومذاهبهم، إن دعت الضرورة لذلك، من غير تقيد بمذهب معين. وأول من شدَّ معاقد هذا المنهج، و رسم معالمه، و فتق رسومه، هو الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي المالكي الشهير بالشاطبي (ت ٧٩٠هـ) و ذلك في كتابه (الموافقات)، وقد بيّن الإمام الشاطبي رحمه الله منهجه في مقدمة كتابه، حيث قال: «و لما بدا من مكنون السر ما بدا، و وفق الله الكريم لمن شاء منه هدى لم أزل أقيّد من أوابده، و أضم من شوارده، تفاصيل و جملاً، و أسوق من شواهده في مصادر الحكم و موارده مبيَّناً لامجملاً، معتمداً على **الاستقراءات الكلية غير مقتصر على الأفراد الجزئية، و مبيِّناً أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية**، حسبما أعطته الاستطاعة و المنة، في بيان مقاصد الكتاب و السنة»[1].

و الفرق بينه و بين منهج الحنفية، أن استقراء الشاطبي رحمه الله. استقراء لأحكام الشريعة ومقاصدها الكلية، أما الحنفية فمنهجهم قائم على استقراء جزئيات فقه الإمام أبي حنيفة رحمه الله و أصحابه.

مما تقدم نخلص إلى بعض الأمور منها:

* أنَّ حصر مناهج التصنيف في الطرق المشهورة، أمرٌ غير دقيق، رغم تواتر معظم الكاتبين في مناهج التصنيف على هذا، و السبب فيما يظهر أن هؤلاء اعتمدوا على مقولة ابن

---

(١) الموافقات ١ / ١١.

خلدون الذي يعدّ أول من ذكر هذا التقسيم، و تناقلوها دون مناقشة لها[1].

---

١) يقول ابن خلدون: «ثم كتب فقهاء الحنفية فيه وحققوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها. وكتب المتكلمون أيضاً كذلك، إلا أن كتابة الفقهاء فيها أمس بالفقه وأليق بالفروع، لكثرة الأمثلة منها والشواهد، وبناء المسائل فيها على النكت الفقهية. والمتكلمون يجردون صور تلك المسائل عن الفقه، ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن، لأنه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم، فكان لفقهاء الحنفية فيها اليد الطولى من الغوص على النكت الفقهية، والتقاط هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن.

وجاء أبو زيد الدبوسي من أئمتهم، فكتب في القياس بأوسع من جميعهم، وتمم الأبحاث والشروط التي يحتاج إليها فيه، وكملت صناعة أصول الفقه بكماله، وتهذبت مسائله وتمهدت قواعده، وعني الناس بطريقة المتكلمين فيه. وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون، كتاب البرهان لإمام الحرمين، والمستصفى للغزالي، وهما من الأشعرية. وكتاب العهد لعبد الجبار، وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري، وهما من المعتزلة. وكانت الأربعة، قواعد هذا الفن وأركانه. ثم لخص هذه الكتب الأربعة فحلان من المتكلمين، المتأخرين، وهما الإمام فخر الدين بن الخطيب في كتاب المحصول، وسيف الدين الآمدي في كتاب الأحكام. واختلفت طرائقهما في الفن بين التحقيق والحجاج. فابن الخطيب أميل إلى الاستكثار من الأدلة والاحتجاج، والآمدي مولع بتحقيق المذاهب وتفريع المسائل. وأما كتاب المحصول، فاختصره تلاميذ الإمام مثل سراج الدين الأموي في كتاب التحصيل، وتاج الدين الأرموي في كتاب الحاصل. واقتطف شهاب الدين القرافي منهما مقدمات وقواعد في كتاب صغير سماه التنقيح. وكذلك فعل البيضاوي في كتاب المنهاج. وعني المبتدئون بهذين الكتابين، وشرحهما كثير من الناس. وأما كتاب الإحكام للآمدي وهو أكثر تحقيقاً في المسائل، فلخصه أبو عمرو بن الحاجب في كتابه المعروف بالمختصر الكبير. ثم اختصره في كتاب آخر تداوله طلبة العلم، وعني أهل المشرق والمغرب به وبمطالعته وشرحه. وحصلت زبدة طريقة المتكلمين في هذا الفن في هذه المختصرات.

وأما طريقة الحنفية فكتبوا فيها كثيراً، وكان من أحسن كتابة المتقدمين فيها تأليف أبي زيد الدبوسي، وأحسن كتابة المتأخرين فيها تأليف سيف الإسلام البزدوي من أئمتهم، وهو مستوعب. وجاء ابن الساعاتي من فقهاء الحنفية فجمع بين كتاب الأحكام وكتاب البزدوي في الطريقتين، وسمى كتابه بالبدائع، فجاء من أحسن الأوضاع وأبدعها، وأئمة العلماء لهذا العهد يتداولونة قراءة وبحثاً. وأولع كثيرمن علماء العجم بشرحه. والحال على ذلك لهذا العهد». مقدمة ابن خلدون ٢٦٢، وتاريخ ابن خلدون ١/ ٤٥٦.

وما ذكره ابن خلدون غير حاصر لمناهج التصنيف، إذ أغفل مناهج متميزة، و كتباً شهيرة في علم أصول الفقه، و لذا فإن مناهج التصنيف في أصول الفقه، و أشهر المصنفات فيه لم تحظ بدراسة صحيحة، مستوعبة تقوم على استقراء شامل لمصنفات علماء الأصول، و منهج كل مصنف، و تكشف جوانب التميز و مناحي الافتراق.

* إن تسمية منهج غير الأحناف، بمنهج المتكلمين، - لما في طريقتهم من الشَّبَه، بطريقة أهل الكلام التي تستند إلى الدليل العقلي دون نظر في الجزئيات - تسمية غير دقيقة، وهي تعتمد على النظر إلى مذاهب المؤلفين في علم الأصول، أكثر مما تعتمد على استقراء مناهجهم في التأليف، فابن خلدون الذي أطلق هذه المقولة نظر إلى كون الجويني والغزالي أشعريين، وكون القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري من المعتزلة، وهؤلاء هم - في نظره - من أسسوا قواعد هذ الفن وأركانه من خلال الكتب الأربعة التي هي البرهان والمستصفى والعهد وشرحه المعتمد[1]، هكذا قال ابن خلدون رحمه الله، و أخذ من جاء بعده هذه المقولة دون تمحيص.

والواقع أن حصْرَ علم الأصول في الكتب الأربعة المذكورة خطأ أوقع ابن خلدون فيه اهتمام المغاربة بتلك الكتب وعدم الاطلاع في الغالب على غيرها وهو ظلم لكثير من كتب الأصول ككتاب التقريب والإرشاد للإمام الباقلاني المالكي! الذي نص علماء الأصول أهل الاختصاص أنه «أجل كتاب صنف في هذا العلم مطلقا»[2]، وهو من وسع العبارة في هذا العلم وفك الإشارة وبين المجمل ورفع الإشكال، واعتمد عليه الجويني والغزالي وغيرهما ممن جاء بعده في نقل المذاهب وتحرير المسائل[3].

---

(١) انظر: المقدمة ٢٦٢.

(٢) البحر المحيط ١ / ١١.

(٣) انظر: البحر المحيط ١ / ١١.

ونظر بعض المعاصرين إلى المذاهب الفقهية فسموها بطريقة الشافعية على اعتبار أن أغلب المؤلفين فيها هم من الشافعية.وهو ما يرده كثرة المؤلفين فيها من غير الشافعية، مثل الإمام الباقلاني والباجي والقرافي من المالكية، وأبي يعلى الفراء، وابن عقيل وابن قدامة من الحنابلة..وغيرهم كثير.

كما يرده أيضا أن مذهب المؤلف في علم الأصول لا يترتب عليه كبير فائدة في المنهج الأصولي لأن علماء الأصول الغالب عليهم هو عدم التقيد بمذهب معين خاصة عند أصحاب هذا المنهج، كما تقدم.







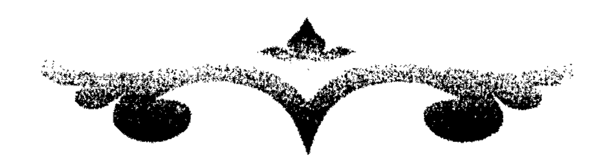
الفصل الثاني

طرق الاستدلال الأصولي

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: استدلالات الأصوليين في الاجتهاد الأصولي.

المبحث الثاني: مسالك الأصوليين في الاستدلال على الأصول.





المبحث الأول

استدلالات الأصوليين في الاجتهاد الأصولي

اهتم علماء الأصول، بإظهار الحق في المسائل الأصولية، وبيان فساد الفاسد منها، ولا يكون ذلك إلا عن طريق الاستدلال، والالتزام بطريق الحجة، والبرهان، وللأصوليين مسالك متعددة في الاستدلال على المسائل الأصولية، وقبل الخوض في تفاصيل تلك الاستدلالات، لابد من توضيح معنى الاستدلال الذي نقصده ، وبيان شروطه عند الأصوليين، وأسباب الخطأ فيه:

مفهوم الاستدلال[1]:

نعني بالاستدلال هنا كل حجة يستدل بها الأصولي في معرض التدليل على مسألة يروم إثباتها، أو إبطالها، وعلى هذا، فإن الاستدلال عندنا غير مربوط بصحة الدليل، فقد يكون الاستدلال صحيحا، وقد يكون فاسدا، وقد يكون متفقا عليه بين علماء الأصول، كالاستدلال بالدليل القطعي في مورده، وقد يكون مختلفا فيه، وقد يكون مردودا؛ كالاستدلال بما ليس بدليل.

---

(١) الاستدلال في اللغة: طلب الدليل والطريق المرشد إلى المطلوب وهو في اصطلاح الأصوليين: نوع خاص من أنواع الأدلة وهو ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس وهو آخر الأدلة الشرعية وقد اختلفوا في أنواعه قيل هي ثلاثة:

الأول: الاستدلال بالملزوم على لازمه وباللازم على ملزومه. من غير تعيين علة وإلا كان قياسا.

الثاني: الاستصحاب.

الثالث: شرع من قبلنا.وعد الحنفية من أنواعه الاستحسان وعد المالكية المصلحة نوعا خامسا من أنواعه. وقد عرفه الجويني بأنه «معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه»، البرهان ٢/ ١٦١.وانظر: تقريب الأصول ١٤٤، والقاموس القويم في اصطلاحات الأصوليين٦٩. ونحن هنا لانريد المعنى الاصطلاحي وإنما نريد ماهو أعم من ذلك كما هو مبين في المتن.

وإنما اعتمدنا هذا التفسير للاستدلال، ليكون شاملا لجميع أنواع الاستدلالات التي يلجأ إليها الأصوليون، في الاجتهاد الأصولي؛ ولأن الاستدلال من فعل المستدل خطأه، وصوابه، يرجع إليه، وليس هو صفة لازمة للدليل، كما تقدم بيانه، ولهذا السبب فرق علماء الأصول بينهما، ومن ذلك قول ابن حزم: «الاستدلال هو غير الدليل، **لأنه قد يستدل من لا يقع على الدليل**، وقد يوجد الاستدلال وهو طلب الدليل، ممن لا يجد ما يطلب وقد يرد الدليل مهاجمة، على من لا يطلبه، إما بأن يطالعه في كتاب، أو يخبره به مخبر أو يثوب إلى ذهنه دفعه، فصح أن الاستدلال غير الدليل»[1]، والمعنى الأخير للاستدلال، وهو طلب الدليل ليس مرادا هنا كذلك.

شروط الاجتهاد في إثبات الأدلة الأصولية:

الاجتهاد في الدليل - استنباطا، وتوظيفا - لا يكون طريقا للعلم حتى يكون الدليل نفسه صحيحا، ولا يكون كذلك في الغالب حتى يكون واقعا على وجهين محتاج إليهما.

أحدهما: يرجع إلى الاجتهاد نفسه، والآخر يرجع إلى صفة المجتهد أو المستدل.

الأول: أن ينتبه المجتهد المستنبط، والناظر المستدل، فيما ينظر فيه ويستدل به، وذلك:

* أن يكون نظره في دليل صحيح ليس فيه شبهة، لأنه إذا أخطأ الدليل، ووقع على الشبهة، لم يدرك مقصوده من الاستدلال، ولم يصل إلى مراده، وكان بناؤه لا يقوم على أساس[2].

* أن لا يكون الناظر عالما بما يبحث عنه، لأن العلم بالشيء ينافي الاستدلال عليه، بمعنى أن يكون ما يطلبه بنظره غير معلوم له؛ لأنه إذا طلب الاستدلال على ما هو معلوم له، يكون

---

(١) الإحكام لابن حزم ٥/ ٦٧٨.

(٢) انظر: إلى التقريب والإرشاد١/ ٢١٧.

تحصيلا للحاصل. فالعلم الحاصل له قبل النظر لا بد أن يكون حاصلا عن ضرورة أو عن دليل. فبحثه عن دليل بعد ثبوت العلم «غايته أن يتوصل إلى تمهيد الطرق، ويتعلم أنها تنزل منزلة أول دليل اعتصم به، فمطلوبه جعلها أدلة لا التوصل إلى مدلوله»[1].

ولهذا اشترط بعض الأصوليين في المستدل عليه، أن لا يكون مما يعلم بالضرورة، لأنه لا مدخل للاجتهاد والنظر فيه، وبناء عليه منعوا النظر في كل مسألة وقع الإجماع عليها، لأن الإجماع القطعي يفيد العلم الضروري، ومن هذا الباب جعلهم المسائل الثابتة بالدليل القطعي الدلالة والثبوت - وما علم من الدين بالضرورة- مما لا مجال للاجتهاد فيه[2].

الثاني: ما يرجع إلى المجتهد الناظر:

وهو عبارة عن جملة من الشروط ينبغي توفرها في المستدل، منها:

* أن يكون كامل الآلة، وكمال الآلة يدخل فيه ما ذكره الأصوليون في شروط الاجتهاد، ومن هذه الجهة وقع الخطأ في كثير من المسائل الخلافية، بل إن أغلب حالات الخطأ في الاستدلال بأدلة الشريعة، ترجع إلى كون المستدلين بها (لم يبلغوا مبلغ الناظرين فيها بإطلاق، إما لعدم الرسوخ في كلام العرب والعلم بمقاصدها، وإما لعدم الرسوخ في العلم بقواعد الأصول، التي من جهتها تستنبط الأحكام الشرعية، وإما لعدم الأمرين جميعا؛فبالأحرى أن تصير مآخذهم للأدلة مخالفة، لمآخذ من تقدمهم، من المتقدمين المحققين»[3].

* أن يستوفي المجتهد أوالناظر نظره إلى منتهاه، حتى لا يقتصر على طرف من الدليل، ومن هنا كان الاجتهاد استفراغ الوسع[4].

---

(١) التلخيص ١٥.

(٢) انظر: الموافقات ٤ / ٩٣.

(٣) الاعتصام ١ / ١٥٧.

(٤) انظر: التلخيص ١٥.

أسباب الخطأ في الاستدلال على الأصول:

ليس كل ناظر في أدلة الكتاب، والسنة، ولا كل مستدل بهما مستجمعا للشروط، التي قررها العلماء – وأشرنا إلى طرف منها، وسنبينها فيما بعد، بحول الله –؛ لذا فإنه يتعين على كل من رام الاستدلال، بألفاظ الكتاب والسنة «أن يأخذ الاستدلال مأخذ أهله، العارفين بكلام العرب، وكليات الشريعة، ومقاصدها، كما كان السلف الأول يأخذونها»[1]، وهو المنهج، الذي سلكه المتقدمون، من العلماء، وأسسوا عليه طرق الاستنباط، والقواعدَ التي تعصم المجتهد من الخطأ في الاجتهاد، وتكون دليلا له، أو عليه في صحة ما يؤديه إليه اجتهاده، في فهم الأدلة الشرعية، وتوظيفها استدلالا، واستنباطا.

ويمكن إجمال الأسباب التي قد تؤدي إلى الخطأ في الاستدلال، في الأمور الآتية:

(١) أخذ الدليل مأخذ الاستظهار:

وهو أن يأخذ المستدل الدليل «من غير تحر لقصد الشارع؛ بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه»[2]، وهذا هو منهج الزائغين وشأنهم في اقتباس الأحكام من الأدلة، فليس نظرهم «في الدليل نظر المستبصر حتى يكون هواه تحت حكمه؛ بل نظر من حكم بالهوى، ثم أتى بالدليل كالشاهد له»[3]، فهم في واقع الأمر لم يحكموا الدليل وإنما حكموا أهواء هم.

ويكفي في رد هذا المسلك، أن فيه مخالفة صريحة لأصل من أصول الشريعة، وهو أنها إنما جاءت لتخرج المكلفين عن أهوائهم – حتى يكونوا عبادا لله تعالى – وأصحاب هذا المنهج «يحكمون أهواءهم على الأدلة، حتى تكون الأدلة – في أخذهم لها – تبعا»[4].

---

(١) الاعتصام ١ / ١٥٨.

(٢) الموافقات ٣ / ٤٩.

(٣) الاعتصام ١ / ١٥٦.

(٤) الموافقات ٣ / ٥٠.

ولا عاصم من سلوك هذا المنهج، إلا تقوى الله تعالى، ومراقبته، والخوف منه. ولكن على المجتهد الناظر، أن يسلك سبيل الحذر والتروي عند النظر في استدلالات من تَقدَّمه، والأدلةِ المعروضة أمامه، وخاصة عند النظر في استدلالات المذاهب على اختلافها؛ لعل أن يكون فيها من زل به قلمه، أو سبقه لسانه - انتصارا لمذهب أو تعصبا لرأي - إلى سلوك هذا المنهج سواء حمله على ذلك اتباع هوى، أو الخوف من الانقطاع في معرض الحجاج أو المناظرة. فإن أخذه مع ذلك المتأخر- على علاته - دون النظر في السبب الباعث عليه، كانت الطامة.

يقول الإمام ابن عقيل الحنبلي «واعلم أنه لا يجب نصرة أصول الفقه على مذهب فقيه، بل الواجب النظر في الأدلة؛ فما أداه الدليل إليه، كان مذهبه بحسبه، وبنى على ذلك الأصل، ونعوذ بالله من اعتقاد مذهب، ثم طلب تصحيح أصله، أوطلب دليله، وما ذلك إلا بمثابة من مضى في طريق مظلم، بغير ضياء، ثم طلب لذلك الطريق ضياءً، ينظر إن كان فيه بئر، أوسبع، أوما شاكل ذلك، أوكان سليما، والذي يجب أن يكون الدليل هو المرشد إلى المذهب»[1].

ومن آثار هذا المنهج التي لا تحمد، أن يأخذ المستدل نصا واحدا في قضية فيها نصوص كثيرة، أو يأخذ قولا واحدا، من أقوال واحد من العلماء، ثم يحاسبه بناء عليه، دون النظر إلى الأقوال الأخرى، الواردة عنه، إذ إن الإنسان يظل في حالة مستمرة، من التعديل، والتغيير لأقواله و اجتهاداته؛ ومن ثم فإنه من الظلم له، وللحقيقة أن يؤخذ بقول قديم له، ويترك ما انتهى إليه من الرأي.

---

(١) الواضح لابن عقيل ١ / ٢٥٩.

وقد جرى في تاريخنا المديد، وفي واقعنا المعاصر الكثير من عمليات الانتقاء للأقوال والنصوص على ما يناسب هوى المنتقي الذي يهمه تشويه صورة الخصوم والأنداد وآرائهم، والتغاضي عن الباقي، وهذا مناف لأبسط درجات الالتزام الخلقي والعلمي.

(٢) أن يكون الخطأ في الدليل نفسه:

بأن يكون غير دليل؛ أو لا يصلح للاستدلال.وقد قرر العلماء: «أن كل دليل فيه اشتباه وإشكال، ليس بدليل في الحقيقة، حتى يتبين معناه، ويظهر المراد منه، ويشترط في ذلك أن لا يعارضه أصل قطعي؛فإذا لم يظهر معناه، لإجمال أو اشتراك، أو عارضه قطعي، كظهور تشبيه، فليس بدليل، لأن حقيقة الدليل، أن يكون ظاهرا في نفسه، ودالا على غيره، و إلا احتيج إلى دليل، فإن دل الدليل على عدم صحته، فأحرى أن لا يكون دليلا»(١).

(٣) أن لا يستوفي المستدل النظر في الدليل:

ولا يحسن فهمه، وفحصه، ومن هذا عدم ضم بعض الأدلة إلى بعض، وذلك أن أدلة الشريعة، «يجب أن تؤخذ كالصورة الواحدة، بحسب ما ثبت من كلياتها، وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر بمبينها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها؛ فإذا حصل للناظر من جملتها حكم من الأحكام فذلك الذي نظمت به حين استنبطت وما مثلها إلا مثل الإنسان الصحيح السوي»(٢).

(٤) أن لا يحترم المستدل الترتيب الصحيح والمصطلح عليه في الأدلة:

فيقدم ما من حقه أن يؤخره، أو يؤخر منه ما حقه أن يقدمه، فيقع في الخطأ بسبب ذلك.

وقد اهتم علماء الأصول بترتيب الأدلة عند استنباطها، أوتوظيفها، وفائدة ذلك، التزام

---

(١) الاعتصام ١ / ١٢٠.

(٢) الاعتصام١ / ١٧٣.

المجتهد، بمراعاة ذلك الترتيب استدلالا واستنباطا[١].

(٥) أن يجهل المستدل بالدليل، أو الناظر فيه بعض صفات الدليل:

التي لا يمكن أن يكون دليلا على الحكم، إلا بحصوله عليها، وحصول علم المستدل بها[٢].

(٦) أن يضيف إلى الدليل وصفا ليس منه:

وذلك ما يفسده، من حيث لا يدري، لأنه سيبني استدلاله، على الوصف الزائد، وكأنه جزء من الدليل، والواقع أنه ليس كذلك [٣].

بم يعرف خطأ المجتهد، ومتى يحكم به؟

الخطأ الحاصل من المجتهد الأصولي، محمول في الابتداء، على ما إذا وجدنا في المسألة نصا قاطعا، يخالف ماذهب إليه، أو على ما إذا لم يستقص المجتهد وجوه الاستدلال، ولم يبذل وسعه في فحص الأدلة.

---

(١) يقول الإمام الشيرازي في اللمع ٣٤٣: «في بيان ترتيب استعمال الأدلة واستخراجها:اعلم أنه إذا نزلت بالعالم نازلة وجب عليه طلبها في النصوص والظواهر في منطوقها ومفهومها وفي أفعال الرسول ﷺ وإقراره وفي إجماع علماء الأمصار، فإن وجد في شئ من ذلك ما يدل عليه قضى به وإن لم يجد طلبه في الأصول والقياس عليها، ويدأ في طلب العلة بالنص فإن وجد التعليل منصوصا عليه عمل به، وإن لم يجد المنصوص عليه يسلم ضم إليه غيره من الأوصاف التي دل الدليل عليها، فإن لم يجد في النص عاد إلى المفهوم، فإن لم يجد في ذلك نظر في الأوصاف المؤثرة في الأصول من ذلك الحكم، اختبرها منفردة ومجتمعة، فما سلم منها منفردا أو مجتمعا علق الحكم عليه وإن لم يجد علل بالأشباه الدالة على الحكم على ما قدمناه، فإن لم يجد علل بالأشبه وإن كان ممن يرى مجرد الشبه وإن لم تسلم له علة في الأصل علم أن الحكم مقصور على الأصل لا يتعداه، فإن لم يجد في الحادثة دليلا يدله عليها من جهة الشرع لا نصا ولا استنباطا، أبقاه على حكم الأصل في العقل».

(٢) انظر: التقريب والإرشاد١/ ٢١٩.

(٣) انظر: التقريب والإرشاد ١/ ٢١٩.

وبالجملة فالمجتهد إن أصاب، فصوابه من الله تعالى، وبتوفيق منه، وإن تكن الأخرى، ويظهر لنا خطأ المجتهد، فلاشك أن ذلك راجع إلى الغفلة، أو القصور، أو التقصير بعدم بذل الوسع، أو الحظوظ، أو المكابرة، لكنَّ عدم استقصاء وجوه النظر والاستدلال هو أكثر ما يدخل منه الزلل، وكذلك خفاء بعض الأدلة، عن المجتهد، أو خفاء بعض العوارض القادحة في الأدلة، التي يعتمد عليها في اجتهاده.



المبحث الثاني
مسالك الأصوليين في الاستدلال على الأصول

المسلك الأول: الاستدلال بالقرائن:

والاستدلال بالقرائن من أكثر أنواع الاستدلال التي يلجأ إليه الأصوليون في إثبات الأصول، فتارة يستدلون بها على إثبات مقتضيات الأدلة، وتارة يسدلون بها على إثبات الحجية، والترجيح بين الاحتمالات المتعارضة.

والقرائن التي يستدل بها الأصوليون في الاجتهاد الأصولي[١] أنواع منها:

* القرينة اللفظية.
*القرينة الحالية أو دلالة الحال.
* القرينة الخارجية.
* القرينة السياقية[٢].

وقد اهتم علماء الأصول بدراسة القرائن الحالية، المتمثلة في أسباب النزول، وكذلك المواقف الملابسة لنصوص الحديث الشريف أو أسباب ورود الحديث، لما لذلك من أثر في الكشف عن المعنى على وجه الدقة، ويظهر ذلك في اهتمامهم بالرجوع إلى السياق بشقيه اللفظي، والحالي، في تعيين معنى اللفظ المحتمل، كاللفظ المشترك، حيث يرى غالبهم أن ليس له في السياق غير معنى واحد.

---

(١) انظر: البرهان١ / ١٣٦، ١٣٣، ٦٧، ٢/ ١٩، التحبير شرح التحرير ٤/ ١٧٥٤، العدة ١ / ٢٢٤.

(٢) قال الزركشي: «دلالة السياق أنكرها بعضهم، ومن جهل شيئا أنكره. وقال بعضهم: إنها متفق عليها في مجاري كلام الله تعالى. وقد احتج بها أحمد على الشافعي [...]، [قال] وقال الشيخ عز الدين في كتاب الإمام»: السياق يرشد إلى تبيين المجملات، وترجيح المحتملات، وتقرير الواضحات. وكل ذلك بعرف الاستعمال» البحر المحيط ٨ / ٥٤. وانظر: البرهان ١ / ١٣٥.

ومن أثر السياق في توجيه المعنى، عند الأصوليين أن «كل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحا، وإن كانت ذما بالوضع.وكل صفة وقعت في سياق الذم، كانت ذما وإن كانت مدحا بالوضع، كقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾[1]»[2]، فانظر كيف نجد أن سياقها هنا يدل على أنه الذليل الحقير.

وبالجملة فإن القرائن، عند الأصوليين، ترشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهي من أعظم الأدلة، الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمل النظر إليها، غلط في نظره، وأخطأ في اجتهاده.

وقد قسم الإمام الجويني القرائن «إلى قرائن حالية، وإلى قرائن لفظية، فأما القرائن الحالية، فقول القائل رأيت الناس، وأخذت فتوى العلماء، ونحن نعلم أن حاله لا يحتمل رؤية الناس أجمعين، ومراجعة جميع العلماء، فهذه القرينة وما في معناها تتضمن تخصيص الصيغة»[3].

أما القرائن التي ليست حالية، فهي عنده تنقسم إلى الاستثناء، والتخصيص، لكنه هنا يتحدث عن القرائن الخاصة، والمقيدة للصيغة[4].

القرائن قد تجعل الظاهر نصا:

ومن الاستدلال بالقرائن، استدلال الجويني في البرهان، على أن القرائن الحالية، و المقالية، قد تجعل كثيرا من الظواهر نصوصا، وذلك أن «المقصود من النصوص الاستقلال بإفادة المعاني على قطع، مع انحسام جهات التأويلات، وانقطاع مسالك الاحتمالات، وهذا وإن

---

(١) سورة الدخان، الآية [٤٩].

(٢) البحر المحيط ٨/ ٥٥.

(٣) البرهان ١/ ١٣٣-١٣٦.

(٤) انظر: البرهان ١/ ١٣٣-١٣٦.

كان بعيدا حصوله بوضع الصيغ - ردا إلى اللغة -، **فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية**»[١].

وإذا تقرر هذا «استبان للطالب الفطن، أن جل ما يحسبه الناس ظواهر معرضةً للتأويلات، فهي نصوص؛ وقد تكون القرينة إجماعا، واقتضاء عقل، أو ما في معناهما»[٢].

وتصرف القرائن في دلالة اللفظ، وارتقاؤها به، من أدنى دركات الغموض، إلى أعلى درجات الوضوح، أمر مشهود به، عند علماء الأصول[٣].

الاستدلال بقرينة الحال على تغيير مقتضيات الألفاظ:

وإذا كانت القرائن تجعل من الظواهر نصوصا، فإنها قد تؤدي إلى عكس ذلك، فتصرف اللفظ عن ظاهره، وقد تنبه لذلك أيضا علماء الأصول، ولم يهملوه: قال أبو بكر الجصاص: «ومن الظواهر ما يقضي عليه دلالة الحال، فينقل حكمه إلى ضد موجب لفظه، في حقيقة اللغة، نحو قوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾[٤]، وقوله: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ

(١) البرهان ١/ ١٥١.

(٢) البرهان ١/ ١٥١.

(٣) مما يوضح ذلك مانقله عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار عن أثر قرينة السياق في إثبات دلالة اللفظ في كتب الأحناف قال: اعلم أن أكثر من تصدى لشرح هذا الكتاب والمختصر (أصول البزدوي) ذكروا أن قصد المتكلم إذا اقترن بالظاهر صار نصا وشرط في الظاهر أن لا يكون معناه مقصودا بالسوق أصلا فرقا بينه وبين النص، قالوا لو قيل رأيت فلانا حين جاءني القوم ظاهرا في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا في مجيء القوم لكونه مقصودا بالسوق، وهذا؛ لأن الكلام إذا سيق لمقصود كان فيه زيادة ظهور وجلاء بالنسبة إلى غير المسوق له؛ ولهذا كانت عبارة النص راجحة على إشارته، قالوا وإليه أشار المصنف بقوله بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة وبقوله فازداد وضوحا على الأول بأن قصد به وسيق له. كشف الأسرار: ١/ ٧٢.

(٤) سورة فصلت، الآية [٦٤].

فَلْيَكْفُرْ﴾[١]، وقوله: ﴿وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ﴾[٢]، ونحو ذلك، فلو ورد هذا الخطاب، مبتدئا، عاريا عن دلالة الحال، لكان ظاهره يقتضي إباحة جميع الأفعال، وهو- في هذه الحال- وعيد وزجر بخلاف ما يقتضيه حكم اللفظ المطلق العاري عن دلالة الحال»[٣].

ثم استدل بقول قيس بن عمر والنجاشي:

إذا الله عادى أهل لؤم ورقة	فعادى بني العجلان رهط بن مقبل
قبيلة لا يغدرون بذمة	ولا يظلمون الناس حبة خردل

ووجه الدلالة منه: أن ظاهر اللفظ جار على عادة الناس في الافتخار، (بنفي الغدر والظلم عن أنفسهم، وهو في هذا الموضع ذم، وهجاء، فخرج اللفظ مخرج الهجاء، فكان معناه أنهم أقل من أن يوثق لهم بذمة يغدرون بها، وأعجز من أن يظلموا أحدا، فكانت دلالة الحال ناقلة لحكم اللفظ إلى ضد مقتضاه وموجبه لو كان وروده مطلقا»[٤]، ثم ذكر أمثلة من المسائل التي تنبني على هذا الأصل.

ومنه استدلال الغزالي، في معرض رده على القائلين بالاشتراك في دلالة صيغة الأمر: بقوله: «ولئن قالوا: بحسن الاستفصال من المأمور، تبينا تردده، قلنا ذلك لتعارض القرائن المتناقضة، لا لتردد الصيغة في نفسها»[٥]، ثم ذكر دليلا لغويا يعضد ما ذهب إليه، ويثبت أن مقتضى صيغة الأمر في اللغة، هو الطلب الجازم، إلا أن تغيره قرينة، قال: «وقد فهمنا ذلك

---

(١) سورة الكهف، الآية [٢٩].

(٢) سورة الإسراء، الآية [٦٤].

(٣) الفصول ١ / ١١.

(٤) الفصول في الأصول ١ / ١١ وانظره أيضا:١/ ٣٢٢.

(٥) المنخول ١/ ١٧٣.

على الضرورة، من فرق العرب بين قولهم افعل، ولا تفعل، وتسميتهم أحدهما أمرا، والآخر نهيا، وإنكار ذلك خلاف لما عليه أهل اللغة قاطبة، ولكن الوجوب من قرينة أخرى، إذ لا يتقرر معناه ما لم يخف العقاب على تركه، ومجرد الصيغة لا يشعر بعقاب، والشافعي حمل أوامر الشرع على الوجوب وقد أصاب، إذ ثبت لنا بالقرائن، أن من خالف أمر رسول الله ﷺ. عصى وتعرض للعقاب»(١).

وقد بين في الفصل السادس في طريق فهم المراد من الخطاب، أهمية القرائن في فهم كلام الشارع، وذلك أن الخطاب(إن كان نصا لا يحتمل، كفى معرفة اللغة، وإن تطرق إليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقة، إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ.

والقرينة إما لفظ مكشوف، كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾(٢)، والحق هو العشر، وإما إحالة على دليل العقل كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾(٣) وقوله ﵇: (قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن)(٤)، وإما قرائن أحوال، من إرشادات، ورموز، وحركات، وسوابق، ولواحق لا تدخل تحت الحصر، والتخمين، يختص بدركها المشاهد لها، فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة، أو مع قرائن، من ذلك الجنس، أو من جنس آخر، حتى توجب علما ضروريا بفهم المراد، أو توجب ظنا، وكل ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة، فتتعين فيه القرائن، وعند منكري صيغة العموم والأمر؛ يتعين تعريف الأمر والاستغراق بالقرائن، فإن قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا ٱلْمُشْرِكِينَ﴾(٥)، وإن أكده

---

(١) المنخول ١/ ١٧٣.

(٢) سورة الأنعام، الآية [١٤١].

(٣) سورة الزمر، الآية [٦٧].

(٤) السنن الكبرى للنسائي ٤/ ٤١٤، مصنف ابن أبي شيبة ٧/ ٢٢٤.

(٥) سورة التوبة، الآية [٥].

بقوله كلهم وجميعهم، فيحتمل الخصوص عندهم كقوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾(١)، و﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾(٢)؛ فإنه أريد به البعض»(٣).

وهذا النص جلي في أهمية القرائن في الدرس الأصولي، وهو أمر يجده كل من اطلع على كتب الأصول.

وقد جعل الإمام الشاطبي الأوامر والنواهي الثابتة بدلالة القرائن من أقسام الصريح حيث إنه يمكن أن «يفهم من الأوامر والنواهي، قصد شرعي، بحسب الاستقراء، **وما يقترن بها، من القرائن الحالية، أو المقالية،** الدالة على أعيان المصالح في المأمورات والمفاسد في المنهيات». ثم ذكر أمثلة لذلك(٤).

و ذكر ابن القيم: «أن دلالة الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وجمهور الأئمة: على العمل بالقرائن واعتبارها في الأحكام»(٥).

ولأهمية القرائن في إثبات الدلالات، جعل سعد الدين التفتزاني انعدامها في دلالات الألفاظ يفيد القطع بإرادة المعاني الأصلية، وذلك أن «العاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الأصل، إلا عند قرينة، تدل عليه. فاللفظ - عند عدم قرينة خلاف الأصل - يدل على معناه قطعا، ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه، عند عدم قرينة خلاف الأصل، فيجوز أن ينضم إليه قرينة، قطعية الدلالة، على أن الأصل هو المراد به، وحينئذ يعلم قطعا أن الأصل هو المراد، وإلا لزم بطلان فائدة التخاطب، إذ لا فائدة إلا العلم بمعاني الخطابات»(٦).

---

(١) سورة الأحقاف، الآية [٢٥].

(٢) سورة النمل، الآية [٢٣].

(٣) المستصفي ١/ ٤٦٦.

(٤) الموافقات٣/ ٩٦.

(٥) إعلام الموقعين ٣/ ١٢٧.

(٦) التلويح على التوضيح ١/ ٢٤١.

ومن القواعد التي تنبني على هذا أن القرائن إذا انضمت إلى الضعيف ألحقته بالقوي، وقد اختلف الأصوليون عند ذلك، هل العمل حينئذ بالقرائن وحدها، أو بالمجموع؟ ومن فروع هذه القاعدة أن خبر الواحد إذا احتفت به القرائن أفاد العلم على الأصح عند الأصوليين[١].

مسلك الاستدلال بالاحتياط:

قال ابن حزم وهو من المنكرين لهذا الضرب من الاستدلال: «والاحتياط: هو التورع نفسه، وهو اجتناب ما يتقي المرء أن يكون غير جائز، وإن لم يصح تحريمه عنده»[٢]، قال: «وليس الاحتياط واجبا في الدين ولكنه حسن، ولا يحل أن يقضى به على أحد ولا أن يلزم أحدا لكن يندب إليه، لأن الله تعالى لم يوجب الحكم به»[٣].

ويظهر من صنيعه أنه يجعل الاحتياط هو مستند الأصوليين في إثبات سد الذرائع حيث قال: «ذهب قوم إلى تحريم أشياء عن طريق الاحتياط، وخوفا أن يتذرع منها إلى الحرام البحت»[٤].

ومن الاستدلال بالاحتياط، استدلال بعض علماء الأصول على إثبات دلالة صيغة الأمر «بأن قوله: "افعل" لو صلح للإيجاب والندب لكان المصير إلى جهة الإيجاب أولى، لما فيه الاحتياط، والأخذ بالثقة»[٥].

---

(١) وهو الذي ذهب إليه إمام الحرمين والغزالي واختاره الرازي والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي والهندي وغيرهم. انظر: الأحكام للآمدي ٢/ ٣٢، المحصول ٤/ ٢٨٤، قواطع الأدلة في الأصول ١/ ٣٣٥، إرشاد الفحول ٩٥.

(٢) الأحكام لابن حزم ١/ ٤٦.

(٣) الأحكام لابن حزم ١/ ٤٦.

(٤) الأحكام لابن حزم ٦/ ٧٤٥.

(٥) الفصول ١/ ٣٣٥.

ومنه قول الإمام السرخسي في رد قول المخالفين للأحناف في دلالة الأمر: «و لولم يكن في القول بما قالوا إلا ترك الاحتياط، لكان ذلك كافيا في وجوب المصير إلى ما قلنا، فإن المندوب بفعله يستحق الثواب، ولا يستحق بتركه العقاب، والواجب يستحق بفعله الثواب، ويستحق بتركه العقاب؛ فالقول بأن مقتضى مطلق الأمر الإيجاب، وفيه معنى الاحتياط، من كل وجه، أولى»[١].

وقد استدل بالاحتياط كثير من الأصوليين في الاحتجاج والدفع؛ فقد استدل به من رأى حمل فعله ﷺ على الوجوب؛لأنه دائر بين الوجوب وعدمه، فيكون حمله على الوجوب أحوط[٢]، وقد قيل في دفع هذا الاحتجاج «إن الاحتياط، إنما يمكن أن يقال به، إذا خلا عن احتمال الضرر قطعا»[٣]، والحق في ذلك عند الآمدى أن «أن يقال إنما يكون الاحتياط أولى لما ثبت وجوبه، كالصلاة الفائتة من صلوات يوم وليلية، أو كان الأصل وجوبه، كما في صوم يوم الثلاثين من رمضان، إذا كانت ليلته مغيمة»[٤]، فإنه يحتمل أن يكون ذلك اليوم عيدا، فيحرم صومه، ويحتمل أن يكون من رمضان، فيجب صومه، فحمله هنا على الوجوب أحوط، لأنه هو الثابت، أما ما كان دائرا بين الوجوب وعدمه بحيث يمكن أن يكون واجبا، ويمكن أن يكون غير واجب، فلا يكون حمله على الوجوب احتياطا ومنه فعله ﷺ حيث لم يتحقق وجوب الفعل، ولا الأصل وجوبه[٥].

---

(١) أصول السرخسي ١ / ١٢.

(٢) انظر: التلويح ١ / ٢١٧. الأحكام للآمدى ١/ ١٧٧.

(٣) الأحكام للآمدي ١/ ١٨٤.

(٤) الأحكام للآمدي ١/ ١٨٤.

(٥) انظر: الأحكام للآمدي ١/ ١٨٤.

والاحتياط مرجح من المرجحات المعتبرة عند الأصوليين، فإذا تعارض دليلان وكان أحدهما أقرب إلى الاحتياط، وبراءة الذمة بخلاف الآخر، فإن «الأقرب إلى الاحتياط، يكون مقدما، لكونه أقرب إلى تحصيل المصلحة، ودفع المضرة»(١).

مسلك الاستدلال بعدم الدليل:

الأصل في الأخذ بهذا المسلك، والاحتجاج به، هو ما ورد في القرآن من الآيات، التي تلزم الخصم بالدليل، وتطالبه بالبرهان، من ذلك قوله تعالى: ﴿لَّوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَٰنٍۭ بَيِّنٍ﴾(٢)، وقوله: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾(٣)، وقوله: ﴿لَأُعَذِّبَنَّهُۥ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَاْذْبَحَنَّهُۥٓ أَوْ لَيَأْتِيَنِّى بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ﴾(٤)، وقوله: ﴿قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾(٥)، فقد ورد طلب الدليل، والإلزام به في هذه الآيات، وفي هذا دليل على صحة المطالبة بالدليل.

والواقع أن المستدل بأصل لا يستطيع إثباته بالبرهان، مستمسك بما لا دليل عليه، وما لا دليل عليه لا يمكن الجزم به، ولا يبعد أن يكون صاحبه ممن يجادل فيما ليس له به علم، وقد قال الله تعالى في حق أهل الكتاب: ﴿هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾(٦).

من هنا كان انعدام الدليل دليلا على عدم صحة ادعاء المدعي وقول القائل.

---

(١) الأحكام للآمدي ٤/ ٢٦٧.

(٢) سورة الكهف، الآية [١٥].

(٣) سورة يوسف، الآية [٤٠].

(٤) سورة النمل، الآية [٢١].

(٥) سورة النمل، الآية [٢٧].

(٦) سورة آل عمران، الآية [٦٦].

وقد يعترض على هذا، بأن التمسك بعدم الدليل أيضا يمكن أن يقال عنه هو الآخر أنه استدلال بالجهل بالدليل، وعدمِ العلم به، وهو غير دليل في ذاته، فينقلب الاحتجاج على المستدل به(١).

وهو اعتراض يرد عليه الإمام الغزالي بقوله: «إن النظر في الأحكام، إما أن يكون في إثباتها أو نفيها، أما إثباتها، فالعقل قاصر عن الدلالة عليه، وأما النفي، فالعقل قد دل عليه، إلى أن يرد الدليل السمعي، بالمعنى الناقل من النفي الأصلي، فانتهض دليلا، على أحد الشطرين وهو النفي، فإن قيل إذا كان العقل دليلا، بشرط أن لا يرد سمع، فبعد بعثة الرسل ووضع الشرع، لا يعلم نفي السمع، فلا يكون انتفاء الحكم معلوما، ومنتهاكم عدم العلم بورود السمع، وعدم العلم لا يكون حجة.

قلنا انتفاء الدليل السمعي، قد يعلم وقد يظن، فإنا نعلم أنه لا دليل على وجوب صوم شوال، ولا على وجوب صلاة سادسة، إذ نعلم أنه لو كان لنقل وانتشر، ولما خفي على جميع الأمة، وهذا علم بعدم الدليل، وليس هو عدم العلم بالدليل، فإن عدم العلم بالدليل، ليس بحجة، والعلم بعدم الدليل حجة»(٢).

وهذا فرع عن الكلام في دليل الاستصحاب وقد تقدم بيانه.

والغرض هنا هو بيان أنه مسلك مستعمل عند الأصوليين في الاستدلال على قضايا الأصول، إثباتا ونفيا، ويكفي في ذلك ماذكره الإمام الزركشي من أن علماء الأصول استدلوا به في مسائل لا تحصى(٣).

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١٦٠-١٦١.

(٢) المستصفى ١٥٨.

(٣) انظر: البحر المحيط ٨/ ٥ .

وينبغي للمستدل به، أن يثبت أولاً، عدم وجود الدليل، وأن يبطل مايستدل به المخالف إن وجد، لئلا يعترض عليه، بمثل ما اعترض به السرخسي على القائلين بجريان القياس في الأسماء، في قوله: «إن الشبهة تعمل عمل الحقيقة فيما بني أمره على الاحتياط، فكما أن حقيقة الفضل تكون ربا، فكذلك شبهة الفضل، وللجنسية أثر في إظهار ذلك، وكما أن القياس لا يكون طريقا للإثبات هنا، لا يكون طريقا للنفي، **لأن من ينفي إنما يتمسك بالعدم الذي هو أصل، فعليه الاشتغال بإفساد دليل خصمه، لأنه متى ثبت أن ما ادعاه الخصم دليل صحيح، لا يبقى له حق التمسك بعدم الدليل**، فأما الاشتغال بالقياس، ليثبت العدم به، يكون ظاهر الفساد»[1].

ومن ضروب هذا المسلك: الاستدلال على فساد الشيء، بعدم الدليل على صحته، والاستدلال على عدم الحكم بعدم الدليل عليه، «لأنه لو ثبت حكم شرعي، ولا دليل عليه للزم منه تكليف المحال»[2].

مسلك الاستدلال بفساد الشيء على فساد نظيره:

وذلك أن من الأصوليين، من يعتبر أن كل دليل، دل على صحته شيء بالنفي، أو الإثبات، فهو دال على فساد ضده، لاستحالة اجتماع الشيء وضده[3].

وهذا بناء على الطعن في الدليل، والمنازعة في دلالته، على ما سبق بيانه، إذ لا يمكن أن يكون الشيء صحيحا، وغير صحيح في وقت واحد، وهو أيضا من باب معارضة الدليل بدليل أقوى منه على النقيض.

---

(١) أصول السرخسي ٢/ ١٤٤-١٤٥.

(٢) البحر المحيط ٨/ ٦.

(٣) انظر: البحر المحيط ٨ / ٥.

مسلك الاستدلال بأن الإعمال أولى من الإهمال :

والاستدلال به غالبا ما يكون عند تردد الدليل، بين إعماله، وإهماله، مع إمكان العمل به، وهو مسلك الجمع، بين الأدلة المتعارضة، بحسب الإمكان، لأن الترجيح فيه إعمال لواحد من الدليلين وإهمال الآخر، و إعمال كل من الدليلين، ولو في الجملة أولى، من إهمال أحدهما بالكلية، لأنه خلاف الأصل. وقد ذكر الشاطبي أنه «إن أمكن الجمع- فقد اتفق النظار، على إعمال وجه الجمع، وإن كان له وجه ضعيف، فإن الجمع أولى عندهم، وإعمال الأدلة، أولى من إهمال بعضها»[١]، ثم ذكر: «أن المبتدعة لم يرفعوا بهذا الأصل رأسا، إما جهلا به، أو عنادا»[٢].

والأصل - كما يقول ابن حزم -: «أنه إذا تعارض الحديثان، أو الآيتان، أو الآية والحديث، فيما يظن من لا يعلم، ففرض على كل مسلم استعمال كل ذلك؛ لأنه **ليس بعض ذلك أولى بالاستعمال من بعض**، ولا حديث بأوجب من حديث آخر مثله، ولا آية أولى بالطاعة لها من آية أخرى مثلها، وكل من عند الله عز وجل، وكل سواء في باب وجوب الطاعة، والاستعمال، ولا فرق»[٣].

مسلك الاستدلال بالمعنى:

والمعنى لما كان مفهوما، من النظم، والعبارة، يسمى الاستدلال به، استدلالا بالعبارة، ولكنه - في الحقيقة - استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة، فصح أن يكون من أقسام المعنى.غير أن المقصود هنا هو أن علماء الأصول قد يستدلون بالمعاني الشرعية على تقرير المسائل الأصولية، ومن أمثلة ذلك:

استدلال الأحناف على إثبات صيغة للأمر بضرب من المعنى، قال الإمام السرخسي: «وحجتنا في ذلك، أن المراد بالأمر من أعظم المقاصد، فلا بد من أن يكون له لفظ موضوع،

---

(١) الاعتصام ٢/ ١٨.

(٢) الاعتصام ٢/ ١٨.

(٣) الأحكام لابن حزم ٢/ ١٥١.

هو حقيقة يعرف به، اعتبارا بسائر المقاصد، من الماضي، والمستقبل، والحال، وهذا لأن العبارات، لا تقصر عن المقاصد، ولا يتحقق انتفاء القصور، إلا بعد أن يكون لكل مقصود، عبارة هو مخصوص بها»[١].

مسلك الاستدلال باللغة:

استدلال الأصوليين باللغة يكون غالبا في إثبات الدلالات، وقد تقدم في الباب الأول بيان أهمية المعاني اللغوية عند الأصوليين، وأنها مقدمة عندهم - في بابها - على المعاني الشرعية[٢].

ومن أمثلة الاستدلال باللغة على الأصول، قول الإمام الجويني، في معرض الحجاج في رد تأويل الأحناف لحديث (**لا صيام لمن لم يبيت الصيام**)[٣]، (والدليل على بطلانه وجهان قريبان: أحدهما أن هذا اللفظ، لو سمعه عربي ناشئ من منبع اللغة، لم يسبق إلى فهمه النهي عن إيقاع نية صوم الغد في يوم قبله»[٤].

وقد رجح الإمام الغزالي مسائل كثيرة، بناء على اللغة ومن ذلك قوله: «ولا حجر في إطلاق اسم البيان على كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة، إلا أن الأقرب إلى اللغة وإلى المتداول بين أهل العلم ما ذكره القاضي»[٥]، ومنه قوله: «إنما يعرف باستقراء اللغة، وتصفح وجوه الاستعمال، أقوى مما يعرف بالنقل الصريح»[٦].

---

(١) أصول السرخسي ١/ ٨.

(٢) انظر: البرهان ٢/ ١٢٩، ١٢٧، المدخل، ١/ ١٨٧، إرشاد الفحول ٤٦١ التحبير شرح التحرير ٥/ ٢٤٩٥.

(٣) السنن الكبرى للنسائي ٢/ ١١٧.

(٤) البرهان ١/ ١٩٩.

(٥) المستصفى ١٩١.

(٦) المستصفى ٢٠٧.

مسلك الاستدلال بالتقسيم:

وهو أ ن تكون المسألة مشتملة على أقسام كثيرة، فيعمد المستدل إلى تلك الأقسام، فيبين بطلانها كلها، إلا القسم الذي يرتضيه، فيتم له مقصوده، بأن ما ذهب إليه هو الصحيح، بدليل أن غيره باطل؛وقد مثلوا له بمسألة الصلح على الإنكار[1].

وقد ذهب معظم الأصوليين إلى صحة هذا الضرب من الاستدلال؛ وقيده إمام الحرمين الجويني بقوله بأن المسألة إذا اشتملت على أقسام، فأوضح المستدل «إبطالها بآي من كتاب الله تعالى أو سنة من سنن رسوله ﷺ، أو تمسك في بعضها بالاتفاق، فيسوغ له ذلك، وأما إن رام إبطالها ابتداء، بضرب من الاعتبار»[2]، العاري عما ذكر، فمثل هذا لا يقع به «الاستقلال بالاستدلال»[3]، ولكنه أقر: «بأنه صححه معظم أرباب الأصول في الاستدلال»[4].

مسلك الاستدلال بالتلازم:

وهو من أنواع الحجج، التي كثيرا ما يلجأ إليها الأصوليون، في معرض تقرير الأدلة، أو الاعتراض عليها. وهو تارة يكون ببيان تلازم بين حكمين، من غير تعيين علة، وقد عرفه الآمدي: «بأنه الدليل المؤلف، من أقوال يلزم من تسليمها لذاتها، قول آخر»[5].

وقد يستدل الأصولي على ما يريد تقريره بالملزوم على لازمه، وباللازم على ملزومه، والملازمة قد تكون قطعية، وقد تكون ظنية، ومثاله قول الشافعية من صح طلاقه صح ظهاره، وقولهم في التلازم بين حكمين نفيين لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم بغير نية،

---

(١) انظر: التلخيص ٤٩٨.

(٢) التلخيص ٤٩٨.

(٣) التلخيص ٤٩٨.

(٤) التلخيص ٤٩٨.

(٥) الأحكام للآمدى ٤/ ١١٩.

ومنه قولهم إن كان هذا الطعام مهلكا فهو حرام، وتقديره لو كان مهلكا، لكان حراما، ويتصور ذلك في أربع صور:

اثنتان منتجتان وهما :

* الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم.
* الاستدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم.

واثنتان عقيمتان لا تنتجان وهما:

* الاستدلال بعدم الملزوم.
* الاستدلال بوجود اللازم.

إلا أن يكون اللازم مساويا للملزوم، فإن كان مساويا، كان كل واحد من الأربعة منتجا[(١)].

مسلك الاستدلال بالأصول:

استدلالات الأصوليين على ضربين:

*ما كان دليله قائما بنص كتاب أو سنة، ويدخل في هذا القسم الاستدلال بدلالات الألفاظ وسائر الأدلة الراجعة إلى الكتاب والسنة[(٢)]، والاستدلال بها مبناه على المعنى الذي تضمنه النص لغة، فيكون مضافا إلى الشرع.

* ما كان طريقه الاجتهاد، وليس عليه دليل قائم يفضي بالمجتهد إلى العلم بحقيقة المطلوب، وهذا الوجه من الاستدلال ينقسم إلى أقسام:

* مسلك الاجتهاد التنزيلي.

---

(١) انظر: القاموس القويم ٢٧.

(٢) انظر: الموافقات ٣/ ١١.

* مسلك القياس.

* مسلك الاستدلال على الحكم بالأصول.

والأول والثاني معروفان، أما الثالث فهو ضرب من ضروب الاستدلال بالأصول على الأحكام من غير ذكر علة، ولا قياس، وهو ضرب من ضروب الاجتهاد في الاستدلال على حكم الحادثة بالأصول، وقد يمكن في أكثرها، أن يحمل على وجه القياس، بعلة يجمع بينها وبين الأصل، ويكون أقطع للشغب.

ولهذا لو اعترض معترض على الاستدلال بالأصول أمكنه ذلك، وصح له أن يطالب بحمله على محض القياس، وللمستدل أن يتمسك به باعتباره ضربا من ضروب الاجتهاد، وأن الاشتغال بتصحيح العلة خروج بالمسألة عن نظائرها[١].

وقد يستدل بهذا الدليل استقلالا، وقد يرجح به، فمن الترجيح به ترجيح الحنفية الأثر الوارد في ترك الوضوء في مس الذكر، على الوارد في الأمر بالوضوء من مسه بشهادة الأصول لأحد الخبرين[٢].

مسلك الاستدلال بالاستقراء:

وهو أكثر الأدلة استخداما في الاجتهاد الأصولي على الإطلاق، وإليه ترجع جميع أنواع الاستدلالات المتقدمة؛ لأن الاستقراء يمكن أن تكون الأدلة كلها موضوعا له، فقد يكون الاستقراء استقراء للآيات أو الأحاديث أولمواطن الاتفاق، والاختلاف بين علماء الأصول أواللغة، وقد يكون الاستقراء لمجموع ذلك كله وهكذا..

---

(١) الفصول ٢ / ٣٣٦-٣٣٧.

(٢) انظر: الفصول٢/ ١٥.

والفرق بينه وبين القياس أن الاستقراء عبارة عن إثبات الحكم في كلي لثبوت ذلك الكلي في جميع أوبعض جزئياته، والقياس عبارة عن إثباته، في جزئي لأجل ثبوته في جزئي آخر(١).

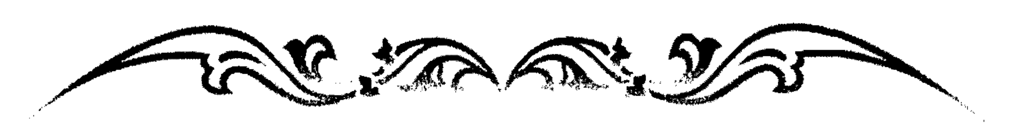
وأغلب الأصول عند التحقيق، ثابت باستقراء نصوص الشارع وأحكامه، فبالاستقراء عرفنا مقاصد الشارع، واعتباره لأصل المصالح المعتبرة، والمسكوت عنها التي لا تصادم نصا كاعتبار المصالح المرسلة(٢).



(١) انظر: المحصول ٥/ ٧١.

(٢) انظر: المحصول ٦/ ١٦٧.





الباب الرابع

ضوابط الاجتهاد الأصولي عند علماء الأصول

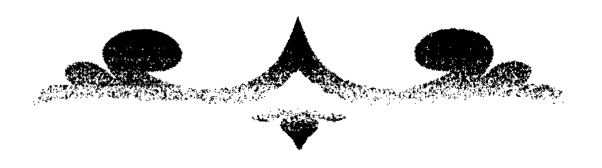
وفيه فصلان:

الفصل الأول: ضوابط الاجتهاد في الأصول.

الفصل الثاني: مرتكزات ضبط الاجتهاد في المقاصد.







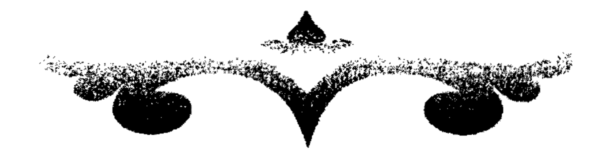
الفصل الأول

ضوابط الاجتهاد في الأصول

وفيه تمهيد ومبحثان:

المبحث الأول: شروط الاجتهاد عند الأصوليين.

المبحث الثاني: الضوابط العامة للاجتهاد الأصولي.



تمهيد

مفهوم الضبط ومكانته في الشرع:

نقف في هذا التمهيد على مسائل هي بمثابة المقدمات الموجزة لمنطلقات البحث عن الضوابط التي وضعها علماء الأصول للاجتهاد:

(١) مفهوم الضوابط:

الضبط في اللغة: لزوم الشيء وحبسه قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ): الضاد والباء والطاء أصل صحيح[١]، وضبط الشيء يضبطه ضبطا حفظه بالحزم، ورجل ضابط: قوي على عمله، «ويقال فلان لا يضبط عمله إذا عجز عن ولاية ما وليه»[٢]؛فالمعاني اللغوية لمادة "ض ب ط" تدل على الحفظ والحزم والقوة والإتقان وملازمة الشيء.

أما في الاصطلاح: فقد عرفه الجرجاني (ت ٨١٦هـ) بأنه «إسماع الكلام كما يحق سماعه، ثم فهم معناه الذي أريد به ثم حفظه ببذل مجهوده، والثبات عليه بمذاكرته إلى حين أدائه إلى غيره»[٣].

والضابط والقاعدة في اصطلاح كثير ممن صنف في القواعد الفقهية؛ اسمان لمسمى واحد عرف بأنه حكم كلي ينطبق على جزئياته لتعرف أحكامها منه.غير أن بعض المتأخرين من الفقهاء فرقوا بينهما من جهة أن القاعدة تجمع فروعا من أبواب شتى، بخلاف الضابط فإنه يجمع فروعا ومسائل من باب واحد[٤].

---

(١) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٣/ ٣٨٦.

(٢) اللسان، مادة «ضبط».

(٣) التعريفات ١٨٩.

(٤) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ١٩٢.

وقد عرف الضابط أيضا بأنه «محدد جوهري بموجبه يتحدد جزء من جوهر البحث أو طبيعته، والضوابط مجموعة من المحددات التي باجتماعها تتجلى حقيقة الإشكال العلمي وطبيعته وحدوده الجوهرية»[١].

وبهذا تظهر أهمية الضوابط في ضبط الحقائق، فمعرفتها تجعل المجتهد يستضيء بها في ضبط الأمور وحل الإشكالات؛ فكل معنى تحققت فيه ضوابطه وشروطه قضى به وما لا فلا.وهكذا؛ فمن لا يعلم صحة الضابط من سقمه، لا يعرف كيف يستضيء به، والمجتهد يحتاج إلى ذلك في كل دليل يستدل به أو حكم يجتهد فيه.

وبناء على ذلك يكون معنى ضبط الاجتهاد: هو وضع مجموعة من المحددات يمكن من خلالها معرفة الاجتهاد الصحيح من غيره، وهل هو مطابق أو غير مطابق لقصد الشرع، وهل هو جار على حدود الشرع وقواعد الاستنباط أم لا؟.

والغرض من ذلك هو المحافظة على استمرار عملية الاجتهاد دون الوقوع في الخطأ قدر الإمكان، أو مناقضة قصد الشارع.

(٢) اهمية الضبط في الشرع:

تظهر أهمية الضبط في الشريعة لكل من تصفح أحكامها؛فإذا نظر إلى ذلك نظر المستقرئ وجد أن كل التكاليف بالنسبة إلى جميع المكلفين موضوعة على وزان واحد، وعلى ترتيب واحد لا اختلاف فيه[٢]، وأن الشارع ضبط أنواع البر من العبادات والمعاملات بالأركان والشروط ولم يكل ضبطها إلى العقول[٣]، ومن ذلك أنه جعل للحدود مقادير معلومة،

---

(١) أبجديات البحث في العلوم الشرعية ١٨٢.

(٢) انظر: الموافقات ٢/ ٢٠٨.

(٣) انظر: حجة الله البالغة ١/ ٣٢٥.

وأسبابا ظاهرة لا يمكن أن تتعدى، كالثمانين في القذف، والمائة في الزنا من غير إحصان، وكتخصيص قطع اليد بالكوع، وتحديد نصاب القطع في قدر معلوم..، وهكذا في جميع أحكام الشريعة، فلا يخلو ركن ولا شرط في الشريعة من أن يكون ضابطا أو مضبوطا كما يقول ولي الله الدهلوي (ت ١١٧٦هـ)، وبيان ذلك «أنْ تكون الطاعة لا تقوم ولا تفيد فائدتها إلا به كالركوع والسجود في الصلاة، والإمساك عن الأكل والشرب والجماع في الصوم، أو يكون ضبطا لمبهم خفي لابد منه فيها كالتكبير فإنه ضبط للنية واستحضار لها، وكالفاتحة فإنها ضبط للدعاء، وكالسلام فإنه ضبط للخروج من الصلاة بفعل صالح لا ينافي الوقار والتعظيم»(١).

(٣) منطلقات ضبط الاجتهاد في إثبات المعاني الشرعية:

إذا كان الشارع لم يرسل الأحكام مطلقة من غير ضابط، فإنه كذلك لم يطلق للمجتهدين النظر لتحقيق المصالح من أي وجه كان؛ بل ضبط وجوه المصالح سواء تعلقت بالعبادات أو المعاملات، حيث جعل لها حدا أعلى وحدا أدنى؛ فالأعلى هو ما يكون مفضيا إلى المقصود على أكمل الوجوه وأتمها، والأدنى هو ما يؤدي إلى المقصود على وجه ليس بعده شيء يعتد به(٢).

وهذا ظاهر مِن استقراء أحكام الشريعة ومقاصدها، فلو نظرنا مثلا في المقاصد الضرورية فإننا سنجد أن الشارع لم يقصد إليها دون ضبط؛ فلم يقل إن المقصود من النكاح هو النسل دون قيد حتى ولو كان العقد فاسدا، ولا أن المقصود من الحدود الزجر دون ضابط، ولم يقل في البيع - وهو حاجي - أنه مباح مطلقا حتى ولو كان فيه زيادة ربا أو حيف..، ومثل هذا يقال في سائر الأحكام، فهي مضبوطة بضبط الشارع لها إلا أنها تتفاوت في ذلك بحسب

---

(١) حجة الله البالغة ١/ ٢٧٧.

(٢) انظر: حجة الله البالغة ١/ ٢٧٧.

الظهور والخفاء، فهناك بعض الأحكام التي قد لا يظهر فيها ضابط ولا تحديد ولكنها مع قلتها واقعة في الشرع على قسمين:

* قسم اقتصر فيه على أقل ما تصدق عليه تلك الحقيقة مثل شروط السلم، والحرف التي يقتصر على مسماها دون مرتبة معينة منها فيكون ذلك ضبطا لها.

* والقسم الآخر هو المشاق المسقطة للعبادة والتي لم يكتف الشرع في إسقاطها بمسمى تلك المشاق بل جعل لكل عبادة مرتبة معينة من المشقة هي التي تؤثر في إسقاطها(١).

وقد ذكر الإمام الشاطبي أن من استقرأ الشريعة وجد أنها دلت على ما هو معتبر من المصالح وما ليس بمعتبر «على وجه يحصل ضوابط ذلك، والدليل القاطع على ذلك استقراء أحوال الجارين على جادة الشرع من غير إخلال بنظام، ولا هدم لقاعدة من قواعد الإسلام [...] وذلك بحسب كل باب من أبواب الشرع، وكل أصل من أصول التكليف، فإذا حصل ذلك للعلماء الراسخين حصل لهم به ضوابط في كل باب على ما يليق به»(٢). ثم هو يستدل على ضرورة ضبط الاجتهاد في المقاصد من خلال تقرير أمرين:

الأول: أنه لو ترك الاجتهاد من غير ضبط لانتشر النظر ولم ينضبط وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي.

الثاني: أن الضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل.

وبهذا يكون ضبط الاجتهاد ضرورة شرعية مهما كان مجاله؛ لأنه يمنع الاجتهاد الخاطئ - بفعل التقصير أو القصور - من أن يتخذ شرعا ودينا؛ إذ به يميز بين الاجتهاد الصحيح الجاري على قواعد الشرع، وبين غيره.

---

(١) انظر: الفروق لقرافي ١/ ١٢٠.

(٢) الموافقات ٢/ ٣٣.

غير أن هذا الضبط يتأكد إذا كان الاجتهاد في مقاصد الشريعة؛لأنها مزلة قدم لغير الراسخين في العلم، ولأن الالتزام بالضوابط يبعد الاجتهاد فيها عن الإفراط والتفريط، ويضفي عليه سمة التوسط والاتزان.

وهو فوق ذلك يجعل المقاصد سهلة التطبيق، لأنه ببيان حدودها ومعالمها وشروطها وضوابطها يسهل تطبيقها وتحقيقها، بخلاف ما لو كانت مفاهيم عامة، ومصطلحات عائمة غير مضبوطة بضابط، فإن هذا يؤدي إلى الاضطراب في فهمها، ومن ثم الاضطراب في العمل بها.

وتتأكد مراعاة الضوابط عند الاجتهاد أوالنظر في الأصول جملة، لأن أي خلل في الأصول سيجعل المجتهد يصدر عن الخطأ، مما يؤثر سلبا في أقواله وتصرفاته، ويمكن القول إن أغلب الفتاوى والأقوال الشاذة مردها إلى خلل في الأصول التي تم بناؤها عليها، ولا يكون ذلك غالبا إلا بإهمال مراعاة الضوابط التي وضعها العلماء أهل التخصص والشأن في الأصول.



المبحث الأول
شروط الاجتهاد عند الأصوليين

أولا:الضوابط الخاصة للاجتهاد:

قبل الدخول في كلام الأصوليين على شروط الاجتهاد تجدر الإشارة إلى أن أهم الأسباب والمقاصد التي جعلت الأئمة يضعون شروط الاجتهاد وأسسه، ويبالغون في تحريرها ومناقشتها كل ذلك إنما هو من أجل حماية الشريعة من عبث العابثين، وجهل الجاهلين يقول الإمام الجويني: «أجمعوا أنه لا يحل لكل من شدا شيئا من العلم أن يفتي، وإنما تحل له الفتوى ويحل للغير قبول قوله في الفتوى إذا استجمع أوصافا»[1] بيّنَها.

وبهذا ندرك أهمية هذه الشروط لحفظ الشريعة من التغيير والتبديل، فهي تمثل السد المنيع الفاصل بين أهل الاجتهاد و أدعيائه.

لهذا تعمدنا أن نعنون لها بالضوابط الخاصة للاجتهاد؛ لأن العلماء بينوا بهذه الشروط أهم الضوابط التي يمكننا من خلالها أن نحافظ على عملية الاجتهاد من مناقضة قصد الشارع - على الأقل - في إطلاق النظر للمجتهدين في استنباط الأحكام الشرعية، إن نحن أخذنا تلك الشروط على الوجه الذي وضعه العلماء من غير إفراط ولا تفريط.

صحيح أن من أمعن النظر في كلام الأصوليين - بدءا من الشافعي إلى الشوكاني - سيجد أن السمة الغالبة على شروط الاجتهاد هي كونها صعبة لا سهلة ولكنها طبعا ليست مستحيلة.

وهذه الصعوبة راجعة إلى مكانة الاجتهاد وخطره فالمجتهد قائم في الأمة مقام النبي ﷺ وموقع عن الله فلا بد من حيازته لكافة الشروط التي تؤهله لهذه المهمة.

---

(١) التلخيص للجويني ٥٣٩.

والشروط التي ذكرها الأصوليون منها ما هو راجع إلى معرفة، ومنها ما يرجع إلى ملكة؛ فما تطلب فيه المعرفة لا تنفع فيه الملكة، وما تشترط فيه الملكة لا تكفي فيه المعرفة.

وسنقوم أولا بعرض هذه الشروط كما عرضها الأصوليون مع محاولة تحرير كلامهم في كل شرط، وبيان أقل ما يجزئ فيه لكي يتبين انضباط كل شرط منها على الخصوص، ثم نعقب ذلك بذكر بعض الضوابط الخاصة بهذه الشروط عموما:

ما تطلب فيه المعرفة:

وهذا يتضمن معرفة الكتاب والسنة وماله تعلق بهما ومعرفة أصول الفقه ومواضع الإجماع والخلاف، ومعرفة الواقع ودليل العقل، وسنبين ذلك فيما يلي:

(١) معرفة الكتاب:

فلابد من معرفة ما يتعلق منه بالأحكام وذلك لأن القرآن هو أصل الشريعة، وعمدة الملة، والتخفيف في هذا الشرط كما قال الغزالي هو أنه «لا يشترط معرفة جميع الكتاب بل ما تتعلق به الأحكام منه وهو مقدار خمسمائة آية»[(١)]، وهذا التخفيف مقبول عند الأصوليين في الجملة، ولكن التقدير مختلف فيه فقد ذهب القرافي إلى أن حصر الآيات في خمسمائة آية غير صحيح، لأن استنباط الأحكام إذا حقق لا تكاد تخلو منه آية، فكل آية ورد فيها ذكر عذاب، أو ذم على فعل فإن ذلك يكون دليلا على تحريم ذلك الفعل وكذلك إذا ورد فيها مدح أو تقرير ثواب على فعل فإن ذلك يكون دليلا على طلب ذلك على جهة الوجوب أو الندب. وهكذا فلا تكاد تجد آية إلا وفيها حكم، فحصرها في هذا العدد بعيد[(٢)] ولهذا علق عليه ابن بدران الدمشقي بقوله: «وليس هذا القول بسديد، وليس هذا التقدير بمعتبر، وإن مقدار أدلة الأحكام في

---

(١) المستصفى ٣٤٢.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ٤٣٧.

ذلك غير منحصر، فإن أحكام الشرع كما تستنبط من الأوامر والنواهي، كذلك تستنبط من الأقاصيص والمواعظ ونحوها، فقل أن توجد في القرآن آية إلا ويستنبط منها شيء»[١]، ثم اعتذر عنهم بقوله: «وكأن هؤلاء الذين حصروها في خمسمائة آية إنما نظروا إلى ما قصد منه بيان الأحكام دون ما استفيدت منه»[٢]، وعلى هذا فإن دعوى الانحصار في هذا المقدار إنما هي باعتبار الظاهر، وكلام من ذهب إليه من الأصوليين محمول على أنهم إنما أرادوا بذلك آيات الأحكام الدالة عليها دلالة أولية بالذات لا بطريق التضمن والالتزام[٣].

فالخلاف إذاً واقع بين الأصوليين في المقدار الذي تشترط معرفته من الكتاب فذهب بعضهم وهو الغزالي والرازي وابن العربي[٤] إلى أن المجتهد يكفيه أن يعرف آيات الأحكام حسب التقدير المذكور.

وذهب آخرون إلى أنه لابد من معرفة الكتاب كله وهو ما رجحه القرافي والشوكاني وابن بدران وغيرهم[٥]، ولو قيل بترجيحه لما بعد؛ لأن معرفة جميع القرآن أمر منضبط وغير عسير مع ما تقرر من أنه لا يخلو منه شيء عن حكم يستنبط منه.

التخفيف الثاني في هذا الشرط أنه لا يشترط حفظ آيات الأحكام عن ظهر قلب بل يكفيه أن يكون عالما بمواضعها في المصحف ليراجعها عند الحاجة[٦].

---

(١) المدخل لابن بدران ٣٦٨.

(٢) المدخل لابن بدران ٣٦٨.

(٣) انظر: إرشاد الفحول ٤١٩.

(٤) انظر: المستصفى ٣٤٢، وإرشاد الفحول ٤١٩.

(٥) انظر: شرح التنقيح ٤٣٧ وإرشاد الفحول ٤١٩ والمدخل ٣٦٨.

(٦) انظر: المستصفى ٣٤٢ وروضة الناظر ٣١١.

وقد اشترط أبو المظفر السمعاني (ت٤٨٩هـ) في المجتهد أن يكون «مشرفا على ما تضمنه الكتاب من الأحكام المشروعة»[١]، قال: «وقد ذهب كثير من أهل العلم إلى أنه يلزم أن يكون حافظا للقرآن، لأن الحافظ أضبط لمعانيه من الناظر فيه.وقال آخرون يجب عليه أن يحفظ ما اختص بالأحكام، ولا يلزمه أن يحفظ منه القصص والأمثال والزواجر»[٢].

وحاصل كلام الأصوليين في هذا الشرط أن المجتهد يجب أن يكون عالما بالقرآن؛ والمراد بذلك عندهم أن يكون على علم بالأحكام التي جاء بها القرآن، وبالآيات التي تضمنت الدلالة على الأحكام، وضابط ذلك أن يكون ذا معرفة بالقرآن بحيث إذا عرضت له واقعة سهل عليه استحضار كل ما ورد في موضوع تلك النازلة من آيات الأحكام في القرآن مع معرفة ما يتوقف عليه تفسيرها مثل العموم والخصوص والبيان والإجمال إلى آخره ليستعمل النصوص والظواهر فيما تقتضيه.

(٢) معرفة السنة:

والمراد منها معرفة الأحاديث المتعلقة بالأحكام قولية كانت أو فعلية أو تقريرية يقول الإمام الجويني: «ومما يشترط أن يحيط به (المجتهد) من سنن الرسول ﷺ ما يتعلق بالأحكام حتى لا يشذ منها إلا الأقل، ولا يكلف الإحاطة بجميعها فإن ذلك مما لا ينضبط»[٣]، فلا يلزمه أن يعرف ما لا تعلق له منها بالأحكام، ولا يلزمه كذلك أن يحفظها عن ظهر قلب بل يكفيه أن يكون عنده أصل مصحح لجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام[٤].

---

(١) قواطع الأدلة ج ٥/ ٧.

(٢) قواطع الأدلة ج ٥/ ٧.

(٣) التلخيص للجويني ٥٤٠.

(٤) انظر: المستصفى ٣٤٣، روضة الناظر ٣١١.

وقد اختلف الأصوليون في القدر الذي يكفي للمجتهد معرفته من السنة، وفي عدد أحاديث الأحكام، وليس لهم في ذلك حد معتبر إلا أن تلك الأحاديث وإن كانت زائدة على ألوف فهي محصورة وفيها التخفيف المتقدم[١].

والحق الذي لا شك فيه ولا شبهة - كما يقول الشوكاني: (أن المجتهد لابد أن يكون عالما بما اشتملت عليه مجاميع السنة التي صنفها أهل الفن كالأمهات الست وما يلتحق بها، مشرفا على ما اشتملت عليه المسانيد والمستخرجات والكتب التي التزم مصنفوها الصحة، ولا يشترط في هذا أن تكون محفوظة له مستحضرة في ذهنه، بل يكون ممن يتمكن من استخراجها من مواضعها [...] وأن يكون ممن له تمييز بين الصحيح منها والحسن والضعيف بحيث يعرف حال رجال الإسناد معرفة يتمكن بها من الحكم على الحديث بأحد الأوصاف المذكورة»[٢]، ولا يشترط فيه حفظ حال الرواة بل يكفيه في معرفة الرواية أن يعلم أن كل حديث يفتى به هو مما قبلته الأمة. ويمكنه الاعتماد في معرفة ذلك على الكتب المعتمدة عند المحدثين[٣].

(٣) معرفة الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة:

من شروط المجتهد أن يكون عارفا بمعاني الألفاظ وعوارضها الذاتية ومن عوارضها النسخ فلابد أن يكون على معرفة بالناسخ والمنسوخ بحيث لا يخفى عليه شيء من ذلك، لأن المنسوخ بطل حكمه ولم يعد العمل عليه بل صار على الناسخ، فإذا لم يعرف الناسخ من المنسوخ أفضى به ذلك إلى إثبات المنفي ونفي الثابت.

---

(١) انظر: الاجتهاد في الإسلام ٧٣.

(٢) إرشاد الفحول ٤٩١، وانظر: قواطع الأدلة ج ٥/ ص:٧-٨.

(٣) انظر: المستصفى ٣٤٤.

والقدر الذي يكفيه من ذلك أن يعرف أن دليل الحكم الذي يستدل به ليس منسوخا، ولا يشترط أن يعرف جميع الآيات والأحاديث الناسخة والمنسوخة وإن كانت الإحاطة بمعرفة ذلك أيسر من غيره لقلة المنسوخ بالنسبة إلى المحكم من الكتاب والسنة(١).

(٤) معرفة مواضع الإجماع والخلاف:

لا يشترط ضبط جميع مواضع الإجماع والاختلاف فحسبه أن تتميز عنده مواضع الإجماع حتى لا يفتي بخلافه يقول الإمام الغزالي: «والتخفيف في هذا الأصل أنه لا يلزمه أن يحفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف بل كل مسألة يفتي فيها فينبغي أن يعلم أن فتواه ليس مخالفا للإجماع»(٢)، ومعرفة ذلك تتم بأحد أمرين:

الأول: أن يعلم أنه موافق مذهبا من مذاهب العلماء(٣)، أيا كان.

والثاني: أن يعلم أن هذه واقعة متولدة في العصر لم يكن لأهل الإجماع فيها خوض(٤).

وعلى هذا فالمسائل الجديدة في عصرنا مثل "زرع الأعضاء" و"نقل الدم" و"بنوك الأجنة المجمدة" ونحوها من المسائل التي لم يعرفها المتقدمون فمثلها لا يحتاج المجتهد الآن إلى البحث عن معرفة رأي أهل الإجماع فيه.

أما معرفة مواضع الخلاف فمن الأصوليين من اعتبره شرطا مستقلا، ومنهم من اكتفى بمعرفة الإجماع لأنه مقابل له(٥).

---

(١) انظر: المدخل لابن بدران ٣٧١، وشرح التنقيح ١٩٤.

(٢) المستصفى ٣٤٣.

(٣) المستصفى ٣٤٣.

(٤) المستصفى ٣٤٣.

(٥) انظر: شرح تنقيح الفصول ١٩٤.

وتظهر فائدة هذا الشرط من خلال الأمور الآتية:

١ - أن معرفة مواضع الإجماع والخلاف تعصم المجتهد من أن يجتهد في أمر مجمع على حكمه، أو يدعي الإجماع في أمر مختلف فيه.

٢ - معرفة مواضع الخلاف تكسب الدربة وتساعد على بلوغ درجة الاجتهاد؛ بالاطلاع على مناهج العلماء التي اتبعوها في استنباط الأحكام.

٣- العلم بمسائل الخلاف يساعد على تجنب إحداث قول ثالث عند من يراه خرقا للإجماع[١].

ولأهمية هذا الشرط نجد الشاطبي يقول عنه - بعد أن أورد كلام كثير من العلماء في الاستدلال عليه -: «وكلام الناس هنا كثير وحاصله معرفة مواقع الخلاف، لا حفظ مجرد الخلاف»[٢]، ثم خلص إلى أنه «لابد منه لكل مجتهد»[٣].

(٥) معرفة أصول الفقه:

وهذا الشرط من أهم شروط الاجتهاد وأجمعها لاشتماله على ما تمس الحاجة إليه في الاجتهاد فهو عماده وأساسه الذي يقوم عليه، وإليه ترجع أغلب الشروط. يقول الجويني: «والجملة الجامعة لما شرطه القاضي - يعني أبا بكر الباقلاني - في هذا القبيل أن يكون عالما بأصول الفقه»[٤]، وهذه المبالغة في أهمية هذا العلم وضرورته للمجتهد نجد مثلها عند الإمام محمد بن عبد الحميد الأسمندي (ت ٥٥٢هـ) حيث يذهب إلى أنه «لا حصول للعلم

---

(١) انظر: الاجتهاد في الإسلام ١٠٣. وانظر: نثر الورود ٢/ ٦٢٤.

(٢) الموافقات ٤/ ٩٦.

(٣) الموافقات ٤/ ٩٦.

(٤) التلخيص للجويني ٥٣٩.

بالأحكام الشرعية إلا بالعلم بأصول الفقه»[١]؛ وذلك لأن أغلب مباحث هذا العلم تدور حول طرق استفادة الأحكام من الألفاظ والمعاني، فمعرفة أصول الفقه تتضمن المعرفة بمدارك الأحكام، وطرق إثباتها، ووجوه دلالاتها على مدلولاتها، واختلاف مراتبها، والشروط المعتبرة فيها، ومعرفة طرق الترجيح عند التعارض، وكيفية استثمار الأحكام من الأدلة، وهذا ما لابد للمجتهد من معرفته[٢].

ومن أهم ذلك معرفة القياس بقوانينه وضوابطه، وشرائطه المعتبرة، وذلك بأن يعرف الأوصاف والعلل، ويعرف المسالك التي مهدها الشارع لعلل الأحكام[٣].

(٦) معرفة الواقع:

والمراد بالواقع معرفة الحوادث والوقائع وأعراف الناس وعوا ئدهم وهذا الشرط ليس شرطا لبلوغ الاجتهاد، وإنما هو شرط لممارسته؛ فيشترط في المجتهد إذا أراد الاجتهاد في واقعة معينة أن يكون على معرفة تامة بها وبأعراف البلد الذي وقعت فيه تلك النازلة ليعرف حكمها أولاً، ويتمكن من تنزيله عليها ثانيا. وفي هذا المعنى يقول ابن القيم إن الحاكم والمفتي لا يتمكن أحد منهما «من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علما، والنوع الثاني فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه، أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجرا »[٤].

---

(١) بذل النظر للأسمندي ص ٥، وبقية كلامه: «.. فصار العلم بأصول الفقه شيئا لا مدفع للعقاب بدونه. وما هذا حاله فهو واجب عقلا وشرعا».

(٢) انظر: الأحكام للآمدي ٤/ ٣٩٧.

(٣) انظر: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للقرضاوي، ص. ٤٠.

(٤) اعلام الموقعين ١/ ٨٧-٨٨.

وهذا النص يتضمن قواعد تحقيق مناط النصوص في الواقع، والذي يهمنا الآن منه هو أن فهم الواقع على حقيقته أمر ضروري لتنزيل النصوص المجردة على الوقائع المشخصة في الواقع، فالمجتهد الحق هو من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله.

(٧) معرفة دليل العقل:

اشترط بعض الأصوليين في المجتهد معرفة البراءة الأصلية، والمراد بها التمسك بمستند النفي الأصلي للأحكام، إلى أن يرد صارف من الشرع نصا أو إجماعا أو قياسا[١] فإن العقل كما - يقول الغزالي -: «قد دل على نفي الحرج في الأقوال والأفعال وعلى نفي الأحكام عنها من صور لا نهاية لها، أما ما استثنته الأدلة السمعية من الكتاب والسنة ؛ فالمستثنيات محصورة، وإن كانت كثيرة، فينبغي أن يرجع في كل واقعة إلى النفي الأصلي، والبراءة الأصلية، ويعلم أن ذلك لا يغير إلا بنص أو قياس على منصوص..»[٢].

هذه إجمالا هي أهم الشروط التي اشترط الأصوليون في المجتهد أن يكون على علم بها.

ما تطلب فيه ملكة خاصة:

وذلك أن معرفة العلوم المتقدمة لا تكفي لبلوغ المجتهد درجة الاجتهاد بل لابد من حصوله على ملكة خاصة تساعده على قوة الاستنباط ودقته، وهذه الملكة منها ما هو فطري لا دخل للإنسان فيه، ومنها ما يحصل بالممارسة، والتوسع في الاطلاع.

(١) الملكة الفطرية:

وهي قوة الذكاء وجودة الملاحظة، والمقصود بهذا الشرط هو سلامة المجتهد من آفة البلادة بحيث يكون سليم الطبع، متوقد الذهن متصفا بالذكاء، وقوة الملاحظة والفهم؛ لأن هذه صفات يلزم وجودها فيمن يتصدى للاجتهاد، ولا غنى له عنها ولو حفظ علوم الدنيا

---

(١) انظر: نثر الورود ٢/ ٦٢٢.

(٢) المستصفى ٣٤٣.

كلها يقول الشافعي: «ومن كان عالما بها وصفنا بالحفظ لا بحقيقة المعرفة، فليس له أن يقول أيضا بقياس – يعني باجتهاد- لأنه قد يذهب عليه عقل المعاني»[١].

وحقيقة المعرفة التي يقصدها الشافعي هي أن يكون ذا وعي وفهم تام لما يحفظه، أو يقرأه، وقد وضح ذلك ابن بدران عندما قال: «وعندي أنه يشترط في المجتهد أن تكون فيه ملكة الاستنباط، وأن يكون ذكي الفؤاد، متوقد الذهن، لأنه كم ممن قرأ فنون العربية، والعلوم التي تهيئ للاجتهاد، ثم تراه جامدا خامل الفكر لا يعلم إلا ما يلقى إليه، فإذا خاطبته، وجدت ذهنه متحجرا تكلمه شرقا فيكلمك غربا، فمثل هذا لا يعول عليه، ولا يركن إليه»[٢]، فلا مناص إذاً من حصول المجتهد على ملكة فطرية تؤهله للاجتهاد.

(٢) الملكة المكتسبة:

ويطلب تحصيلها في شرطين اثنين هما العلم بالعربية، وفهم مقاصد الشريعة.

(أ) العلم باللغة العربية:

اتفق علماء الأصول على اشتراط علم اللغة العربية للاجتهاد، وعلى أن الإحاطة بجميعها غير مطلوبة[٣]، بل المطلوب أن يكون ممارسا لها ومطلعا عليها حتى تحصل له ملكة يدرك بها مقاصد العرب من الخطاب وذلك لأن الشريعة عربية «فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربيةحق الفهم»[٤]، وفهم اللغة العربية حق الفهم لا يكون إلا بالتمكن من معرفتها، والقدرة على العلم بمقاصدها حتى تصير له وصفا غير متكلف، وهذا ما قصده الشاطبي

(١) الرسالة ص. ٥١١.

(٢) المدخل لابن بدران ٣٧٣.

(٣) انظر: قواطع الأدلة ٥/ ٧.

(٤) الموافقات ٤/ ٦٧.

بقوله: «والحاصل أنه لا غنى بالمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب حيث يصير فهم خطابها له وصفا غير متكلف، ولا متوقف فيه في الغالب إلا بمقدار توقف الفطن لكلام اللبيب»[1]، هذا ما خلص إليه الشاطبي في كلامه على اشتراط معرفة اللغة، ومقصوده فيه ليس الاستقلال بالنظر فيها مطلقا بحيث لا يحتاج إلى غيره، بل مقصوده: هو أن تكون له ملكة يدرك بها معنى خطاب الشرع، وأن يكون في ذلك كالعربي المحض «وليس من شرط العربي المحض أن يعرف جميع اللغة ولا أن يستعمل الدقائق، فكذلك المجتهد في العربية»[2]؛ لأن العربي المحض قد يعزب عنه العلم ببعض المعاني الخاصة «وقد نقل ذلك عن الصحابة - وهم العرب - فكيف بغيرهم»[3].

وخلاصة رأي الشاطبي أن المجتهد في الشريعة لابد أن يرتفع عن مرتبة التقليد المحض في اللغة العربية قال: «وربما ظن بعض الناس أنه لا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل وسيبويه في الاجتهاد في العربية، فيبنى في العربية على التقليد المحض، فيأتي في الكلام على الشريعة، بما السكوت أولى منه»[4]، وربما ظن بعض الباحثين أن الإمام الشاطبي انفرد بهذا الرأي[5] إلا أن إحكام النظر في كلام الأصوليين يثبت عكس ذلك فقد ذكر الإمام الجويني أن المجتهد «لا يجتزي بأن يأخذ تفسير الآيات والأخبار تقليدا، بل يشترط أن يتدرب في اللغة العربية بحيث

---

(١) الموافقات ٤/ ٦٩.

(٢) الاعتصام ٢/ ٤٩٩.

(٣) الاعتصام ٢/ ٤٩٩.

(٤) الموافقات ٤/ ٦٩.

(٥) انظر: الاجتهاد في الإسلام ٨٥. وانظر: الاعتصام ٢/ ٤٩٨ فقد بين فيه الشاطبي باختصار رأيه بأوضح مما في الموافقات.

يكون منها على ثقة وخبرة»[1]، وهذه الخبرة فسرها في كتابه غياث الأمم بقوله: «ولا يشترط التعمق، والتبحر فيها حتى يصير الرجل علامة العرب، ولا يقع الاكتفاء بالاستطراف، وتحصيل المبادئ والأطراف، بل القول الضابط في ذلك أن يحصل من اللغة العربية ما يترقى به عن رتبة المقلدين في معرفة الكتاب والسنة، وهذا يستدعي منصبا وسطا في علم اللغة العربية»[2]، وما قرره الجويني هنا هو عين ما قصده الشاطبي، وهو ما رجحه الإمام الشوكاني من مذاهب الأصوليين، فقد أكد على أن المجتهد لا يتمكن من معرفة اللغة حتى تثبت له في كل فن من فنونها ملكة خاصة يستحضر بها كل ما يحتاج إليه عند وروده عليه، ثم قال: «ومن جعل المقدار المحتاج إليه من هذه الفنون هو معرفة مختصراتها أو كتاب متوسط من المؤلفات الموضوعة فيها فقد أبعد. بل الاستكثار من الممارسة لها والتوسع في الاطلاع على مطولاتها مما يزيد المجتهد قوة في البحث وبعدا في الاستخراج وبصيرة في حصول مطلوبه، والحاصل أنه لابد من الملكة القوية في هذه العلوم، وإنما تثبت هذه الملكة بطول الممارسة وكثرة الملازمة لشيوخ هذا الفن»[3].

نستخلص من هذا النص ومما تقدم قبله أنه لابد للمجتهد من أن تكون عنده ملكة في اللغة، لأنه بانعدام هذه الملكة يفقد المجتهد الضوابط التي يتحصن بها من الخطأ في الاستدلال باللغة، فيؤديه ذلك إلى أن يحل الحرام ويحرم الحلال؛ لأن الجهل باللغة يؤدى إلى الاضطراب في فهم الشريعة. وسيأتي مزيد بيان لهذا عند الكلام على الضوابط العامة للاجتهاد إن شاء الله تعالى.

---

(١) التلخيص للجويني ٥٤٠.

(٢) غياث الأمم للجويني٢٦٩.

(٣) إرشاد الفحول ٤٢١.

(ب) فهم مقاصد الشريعة:

وهذا الشرط لا يحصل إلا لمن تمكن في معرفة العلوم المتقدمة وأحاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها حتى أكسبه ذلك ملكة يعرف بها مقصود الشارع[١].

وقد جعل الإمام الشاطبي الاتصاف بفهم مقاصد الشريعة أول شرط من شروط الاجتهاد فقال: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين:

أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على ما فهمه فيها»[٢].

فالأول سبب للاجتهاد، والثاني وسيلة لذلك السبب، وبيان ذلك أن الإنسان إذا بلغ مبلغا «فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها. فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراد الله»[٣].

أما التمكن من الاستنباط فلا يكون إلا بتحصيل كل المعارف المحتاج إليها «في فهم الشريعة أولا، ومن هنا كان خادما للأول»[٤].

وتظهر أهمية هذا الشرط والذي قبله في أن المجتهد إذا كان عالما باللغة العربية على الوجه الذي تقدم مكنه ذلك من التعرف على دلالات الألفاظ من عموم وخصوص وإطلاق وتقييد.

---

(١) انظر: حاشيته البناني على جمع الجوامع ٢/ ٣٨٣.

(٢) الموافقات ٤/ ٦٣.

(٣) الموافقات ٤/ ٦٣.

(٤) الموافقات ٤/ ٦٣.

وإذا فهم مقاصد الشريعة، واستطاع النظر فيها جملة واحدة أدرك لا محالة العموم المعنوي، والعموم اللفظي والمعنوي هما اللذان تنتظم منهما أدلة الشريعة.

الضوابط الخاصة لشروط الاجتهاد:

إن الناظر في كلام الأصوليين على شروط الاجتهاد يبدو له في بادئ النظر أن هذه الشروط مضطربة غير منضبطة: والواقع يثبت أن هذا النظر غير صحيح فقد تبين من كلامنا المتقدم على تلك الشروط أن المقدار المطلوب في كل شرط منها منضبط في ذاته، ومن خلال مراجعة ما كتبه الأصوليون في هذا الباب يمكننا استخلاص بعض الضوابط الخاصة بشروط الاجتهاد نجملها في ثلاثة ضوابط أساسية تجب مراعاتها عند الحديث عن هذه الشروط:

الضابط الأول: المطلوب الإحاطة بمدارك الأحكام لا الإحاطة بالنصوص:

فليس من شرط المجتهد أن يكون عالما بجميع النصوص الواردة في الكتاب والسنة وماله تعلق بها لأن أحدا من المجتهدين لا يصح له أن يدعي الإحاطة بجميع ذلك حتى لا يشذ عن علمه منه شيء ولم يدع ذلك أحد من الأئمة[1]، ولو كانت الإحاطة شرطا في الاجتهاد لما صح لأحد بعد النبي ﷺ أن يجتهد.

والبرهان الساطع على ذلك هو الوقائع التي اجتهد فيها الصحابة ثم تبين بعد ذلك أن فيها سنة غابت عنهم أو معنى خفيا من معاني القرآن، فمن ذلك أن عمر بن الخطاب هم أن يرجم امرأة جاءت بولد لستة أشهر بعد التزويج فنبهه بعض الصحابة إلى أن الله تعالى قال: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾[2]، وقال: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِي عَامَيْنِ﴾[3]، فجعل الحمل ستة أشهر فرجع عمر إلى دليل الكتاب، وترك رأيه، وسأل مرة عن أمر الجنين، فأخبر به فقال: قد كدنا

(١) انظر: الفصول في الأصول ٢/ ٣٦٧. والتلخيص ٥٤٠.

(٢) سورة الأحقاف، الآية [١٥].

(٣) سورة لقمان، الآية [١٤].

أن نقضي في مثل ذلك بآرائنا، وفيه سنة عن رسول الله ﷺ[١]، وعن عبد الله بن مسعود أنه قال في المتوفى عنها زوجها أقول فيها برأيي، ثم أخبر بسنة رسول الله ﷺ فيها، موافقة لرأيه ولم يكن يعرفها[٢]، وكان ابن عباس يبيح متعة النساء حتى جاءته الأخبار عن النبي ﷺ من كل ناحية بتحريمها فرجع عن قوله إلى قول الجماعة[٣].

فثبت بهذا كله أن الإحاطة بالنصوص غير مشترطة في الاجتهاد فلا يضر المجتهد خفاء بعضها عليه لأن المشترط في الاجتهاد إنما هو الإحاطة بمدارك الأحكام وما يتوقف عليه ذلك من التمكن من الاستنباط، ومعرفة وجوه الاستدلال[٤].

الضابط الثاني:أن هذه الشروط إنما يطلب اجتماعها في المجتهد المطلق:

أشار إلى هذا الضابط غير واحد من الأصوليين، ونكتفي هنا بما ذكره الإمام الغزالي، ومهده الإمام الشاطبي: يقول الإمام الغزالي تحت عنوان "دقيقة في التخفيف يغفل عنها الأكثرون" وهي أن «اجتماع هذه العلوم الثمانية إنما يشترط في حق المجتهد الذي يفتي في جميع الشرع، وليس الاجتهاد عندي منصبا لا يتجزأ..»[٥]، فمن كان عارفا بالقياس جاز له أن يفتي في كل مسألة قياسية، وإن لم يكن ماهرا في علم الحديث فإذاً لا يشترط في المجتهد إلا أن يكون على بصيرة فيما يفتي فيه فيفتي فيما يدري ويتوقف فيما لا يدري[٦].

---

(١) انظر: السنن الكبرى للبيهقي ٨/ ١١٤.

(٢) مصنف ابن أبي شيبة ٧/ ٨

(٣) انظر: مختصر المؤمل لأبي شامة المقدسي: ٦٩ -٧٠،أعلام الموقعين ٤/ ١٥٦.

(٤) انظر: الأحكام للآمدي ٤/ ٣٩٧.

(٥) المستصفى ٣٤٥.

(٦) انظر: المستصفى ٣٤٥.

أما الإمام الشاطبي فقد فرق بين ما هو شرط في ماهية الاجتهاد، وبين ما هو شرط في المسألة المجتهد فيها بإطلاق، وليس هو أول من أشار إلى هذا الفرق[١]، ولكنه بنى كلامه عليه فأوهم ذلك بعض الباحثين، أن الشاطبي لا يشترط للاجتهاد إلا شرطين !! وأنه أعرض عن الشروط التي قررها الأصوليون[٢].

وقراءة ما كتبه الشاطبي تثبت استحالة نسبة مثل هذا الرأي إليه؛ وذلك لأن الأصوليين لم يشترطوا هذه الشروط إلا لكونها وسيلة لفهم نصوص الشارع ومقاصده؛ فاشتراط العلم بالعربية ليس لذات اللغة وإنما هو لكونها وسيلة لفهم نصوص الكتاب والسنة. ومثل ذلك يقال في كل الشروط التي اشترطها الأصوليون وقد نص الشاطبي نفسه على هذا بقوله: «إنه لابد من هذه المعارف كوسيلة إلى فهم مقاصد الشريعة على الأقل[٣]»، وبهذا يتبين أن الشاطبي لا يختلف عن الأصوليين إلا في المنهج وهو الطريقة التي تكلم بها على شروط الاجتهاد، نلمس ذلك في جوابه عن بعض الاعتراضات التي أوردها بقوله: «فالجواب: أن ذلك شرط في العلم بالمسألة المجتهد فيها بإطلاق لا شرط في صحة الاجتهاد، لأن تلك المعارف ليست جزءا من ماهية الاجتهاد وإنما الاجتهاد يتوصل إليه بها»[٤].

ومما قرره الإمام الشاطبي بناء على هذا الضابط الذي نتحدث عنه: «أن المطلوب من المجتهد أن يكون عارفا ومجتهدا من تلك الجهة التي ينظر فيها ليتنزل الحكم الشرعي على وفق

(١) انظر: الأحكام للآمدي ٤/ ٣٩١.

(٢) انظر: نظرية المقاصد للريسوني ٢٨١.

(٣) الموافقات ٤/ ٦٦. وما ذهبنا إليه هنا لا يعني أننا ننفي مبالغة بعض العلماء في هذه الشروط، وإنما الذي ننفيه ونؤكد على نفيه هو أن ينسب ذلك إلى علماء الأصول على أنه منهج لهم، وسمة غالبة عليهم لم ينج منها إلا الإمام الشاطبي !!.

(٤) الموافقات ٤/ ٦٦.

ذلك المقتضى»[1]، وبناء على هذا فإن الاجتهاد قد يتعلق بالألفاظ فتشترط فيه معرفة اللغة، وقد يتعلق بالمعاني فلا يتوقف على معرفة اللغة وإنما يلزم فيه العلم بمقاصد الشريعة جملة وتفصيلا، كما أنه قد يتعلق بتحقيق المناط فلا يفتقر إلى العلم باللغة، ولا بمقاصد الشريعة بل يفتقر إلى العلم بما لا يعرف ذلك العلم إلا به[2]، وكل ذلك مبني على الضابط الذي ذكرنا، ومنظور فيه إليه.

الضابط الثالث: أن المطلوب في الشروط التوسط:

فيشترط في المجتهد أن يكون ذا رتبة وسطى في كل المعارف المشترطة في الاجتهاد فلا يكفيه مطلق المشاركة ولا يحتاج إلى التبحر فيها، وقيل إن التبحر يشترط فيما يختلف بسببه المعنى ويكفي التوسط فيما سواه[3] باستثناء اللغة العربية فإنه تجب فيها الزيادة على التوسط على ما تقدم، يقول الإمام الشاطبي: «فقد حصل من هذه الجملة أنه لا يلزم المجتهد في الأحكام الشرعية أن يكون مجتهدا في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة، بل الأمر ينقسم، فإن كان ثمة علم لا يمكن أن يحصل وصف الاجتهاد بكنهه إلا من طريقه، فلا بد أن يكون من أهله حقيقة، حتى يكون مجتهدا فيه، وما سوى ذلك من العلوم فلا يلزم ذلك فيه، وإن كان العلم به معينا فيه، ولكن لا يخل التقليد فيه بحقيقة الاجتهاد»[4].



(١) الموافقات ٤/ ٩٨.

(٢) انظر: الموافقات ٤/ ٩٦-٩٨.

(٣) انظر: نثر الورود ٢/ ٦٨٠ و الموافقات ٤/ ٦٤.

(٤) الموافقات ٤/ ٦٤.

المبحث الثاني
الضوابط العامة للاجتهاد

ضوابط الاجتهاد هي كل ما من شأنه أن يضبط عملية الاجتهاد، ويمنع المجتهد من مجانفة الصواب، وهي التي عن طريقها نتبين خطأ المجتهد إن هو أخل بشيء منها عمدا أو خطأ، وتنقسم هذه الضوابط إلى ضوابط خاصة: وهي شروط الاجتهاد وما له تعلق بها. وقد مر الحديث عنها، وإلى ضوابط عامة، والذي أمكننا استخلاصه من كلام الأصوليين أن الاجتهاد لابد أن يكون محكوما بضوابط أربعة:

الأول: أن لا يخالف دليلا قطعيا.

الثاني: أن لا يخالف أحد الأدلة المعتبرة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس الجلي، والقواعد الكلية.

الثالث: أن لا يخالف اللغة العربية لأن القرآن والسنة لا يفهمان إلا من جهتها.

الرابع: أن يكون صادرا عن عدل مأمون.

وسنوضح هذه الضوابط فيما يلي:

أن لا يخالف الاجتهاد دليلا قاطعا:

وذلك أن الاجتهاد الواقع على خلاف الدليل القاطع يعتبر كاجتهاد من ليس من أهل الاجتهاد في إنزالها بمنزلة ما لا يعتد به، فهو غير معتبر لأنه لم يصادف محلا.

فكل واقعة ورد فيها دليل قطعي الدلالة والورود، لا مجال فيها للاجتهاد بل يجب الوقوف عند النص وتطبيق ما دل عليه في تلك الواقعة لأنه ما دام قطعي الورود فليس ثبوته محل نظر، وما دام قطعي الدلالة فليست دلالته على معناه واستفادة الحكم منه موضع بحث واجتهاد[1] مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾[2]، وقوله:

---

(١) انظر: أصول الفقه لخلاف ١٧٦.

(٢) سورة المائدة، الآية [٣٨].

﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٖ﴾[١]، وقوله: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوْلَٰدِكُمْۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾[٢].

فهذه الآيات قطعية الثبوت لأنها نص القرآن، وهي أيضا قطعية الدلالة، فلا يمكن بعد هذا أن يجتهد فيها مجتهد، ويؤديه اجتهاده مثلا إلى وجوب السجن في حق السارق بدل قطع اليد، أو إلى الزيادة في عدد الجلدات، ومثل ذلك كل عقوبة أو كفارة مقدرة، وكذلك إذا أداه اجتهاده إلى التسوية بين الذكر والأنثى في الإرث؛ لأن هذا كله يصطدم بنصوص صحيحة صريحة، محكمة غير منسوخة.

وقد أدى إهمال هذا الضابط إلى ظهور اجتهادات شاذة من هذا القبيل يتسور أصحابها على الأحكام القطعية، وينقضونها بحجج واهية يلوح ضعفها للعالم ولغير العالم، وبعضها تفوح منه رائحة الفسوق والجرأة على الدين.

والأمر الذي يجب تأكيده بقوة - كما يقول الشيخ القرضاوي -: «هو أن ما ثبت بدليل قطعي لا يجوز أن ندع للمتلاعبين أن يجترئوا على حماه، فإن هذه القطعيات هي عماد الوحدة الاعتقادية والفكرية والعلمية للأمة [...] ولا يجوز لنا التساهل مع قوم من الأدعياء، يريدون أن يحولوا القطعيات إلى محتملات، والمحكمات إلى متشابهات، ويجعلون الدين كله عجينة لينة في أيديهم. يشكلونها كيف شاءت لهم أهواؤهم، ووسوست إليهم شياطينهم..»[٣].

وعلى الجملة فإن المجتهد إن أخل بهذا الضابط كان آثما[٤]، وأفاد ذلك القطع بخطئه حسب ما قرره الإمام الشاطبي بقوله: «إن القطعي لا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في

---

(١) سورة النور، الآية [٢].

(٢) سورة النساء، الآية [١١].

(٣) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للقرضاوي ٧٠.

(٤) انظر: المستصفى ٣٤١، ونثر الورود ٢/ ٦٤.

النفي أو الإثبات، وليس محلا للاجتهاد، وهو قسم الواضحات؛ لأنه أوضح الحكم حقيقة، والخارج عنه مخطئ قطعا»[١].

عدم مخالفته للأدلة:

والمراد بالأدلة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس الجلي والقواعد فإن خالفها نقض ولم يعتبر؛ لأنه حينئذ يكون فاسد الاعتبار، ولهذا قرر الأصوليون أن الاجتهاد ينقض بمخالفته أحد الأدلة الآتية[٢]:

(١) **القرآن الكريم**: ومثال مخالفته ما لو حكم بأن بعض الورثة المذكورين في القرآن لا يرث.

(٢) **السنة**: كما إذا أداه اجتهاده إلى عدم صحة السلف في الحيوانات[٣].

وقد عقد ابن قيم الجوزية في كتابه "إعلام الموقعين" فصلا عنونه بقوله: «فصل في تحريم الإفتاء والحكم في دين الله بما يخالف النصوص، وسقوط الاجتهاد والتقليد عند ظهور النص، وذكر إجماع العلماء على ذلك»[٤]، ذكر فيه جملة من النصوص التي توجب الانقياد للكتاب والسنة وترك الاجتهاد فيما ورد فيه نص، كما أورد فيه بعض الوقائع التي قال الصحابة فيها بالاجتهاد ثم رجعوا عنه بعد أن اطلعوا على نصوص واردة على خلافه، ونقل جملة من أقوال العلماء في إلغاء الاجتهاد وعدم اعتباره إذا ظهر أنه مخالف للكتاب أو السنة

---

(١) الموافقات ٤/ ٩٣.

(٢) انظر: الفروق ٤/ ٤٠. والمستصفى ٣٦٧، والأحكام للآمدي ٤/ ٤٢٩.

(٣) لما ثبت في صحيح مسلم وغيره أن رسول الله ﷺ استسلف من رجل بكرا فرد له رباعا بدله. مسلم: باب من استلف شيئا فقضى خيرا منه ٣/ ١٢٢٤.

(٤) إعلام الموقعين ٢/ ٢٧٩.

نقتصر منها على ما نسبه إلى الإمام الشافعي أنه قال: «أجمع الناس على أن من استبانت له سنة عن رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس»[١].

(٣) الإجماع: فالاجتهاد المخالف له بعد ثبوته منقوض غير معتبر لأنه - كما يقول ابن العربي -: «يبعد عرفا ويستحيل عادة في مسالك الظنون [...] أن تتفق الخواطر وتتوارد الأدلة على حكم واحد في ملتطم الظنون، ومزدحم المعارضات إلا عند اتفاقهم على ظهور ترجيح أحد الوجوه، والسبل التي أفضت ذلك الحكم المتفق عليه، فيستحيل عادة خلاف ذلك»[٢]، وبعد أن مهد هذا وصل إلى نتيجة وهي أنه لا تجوز مخالفة الإجماع بذريعة الاجتهاد وذلك في قوله: «فكيف يجوز بعد هذا أن يظن ظان أن مسلكه أوضح من مسلكهم، وترجيحه أولى من ترجيحهم»[٣].

(٤) القياس: فقد صرح الأصوليون بنقض الاجتهاد المخالف للقياس، وقيده الجمهور بكونه جليا[٤] وهو الذي لاشك في صحته، ومثاله ما لو حكم بشهادة الكفار فإن الله تعالى قال في الفاسق: ﴿وَلَا تَقْبَلُواْ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا﴾[٥]، فالقياس الجلي يقتضي رد شهادة الكافر بالأحرى.

(٥) القواعد الكلية: ومثال ما خالف القواعد الكلية أن يقول المجتهد بصحة بيع الحمل في بطن الأم؛ لأنه مخالف لقاعدة التابع تابع، فمن فروعها أن لا يفرد التابع بالحكم[٦].

---

(١) إعلام الموقعين ٢/ ٢٨٢.

(٢) المحصول لابن العربي ١٢٢.

(٣) المحصول لابن العربي ١٢٢.

(٤) انظر: المستصفى ٣٦٨، والأحكام للآمدي ٤/ ٤٢٩، ونثر الورود ٢/ ٦٣٧.

(٥) سورة النور، الآية [٤].

(٦) انظر: اللباب في أصول الفقه ٢٨٧.

وقد ألحق الإمام الغزالي بهذه الخمسة أن يكون الاجتهاد واقعا على خلاف تحقيق المناط أو تنقيحه، فإنه لو نظر فيه لعلم بطلانه قطعا[١].

وجملة القول في هذا الضابط أن الاجتهاد إذا وقع على خلاف الأدلة المذكورة كان فاسدا ولم يلتفت إليه مهما كانت مكانة صاحبه، إذ أن الأصل في الاجتهاد أن المجتهد لا يجتهد إلا عند خفاء الأدلة الدالة على حكم المسألة أو انعدامها.

أن يكون الاجتهاد جاريا وفق اللغة العربية:

وهذا الضابط يلغي كل اجتهاد تشهد اللغة بخلافه، وذلك أن بعض الناظرين في نصوص الكتاب والسنة يحملونها على ما يعطيه العقل من الفهم لا بحسب الوضع اللغوي، وسبب ذلك أنهم لا يسلكون في الاستنباط من تلك النصوص مسلك العرب في تقرير معانيها، ومنزعها في خطابها، ولا يدركون أنواعه وخصائصه، فيوقعهم جهلهم أو تجاهلهم لذلك في فساد كبير وخروج عن مقصد الشارع[٢].

وقد أكد الإمام الشافعي أن من لا يعرف عادة العرب في كلامها، وأنها تخاطب بالعام تريد به الخصوص وتطلق الخاص و تريد به العموم، ثم تكلف القول في ذلك «فقد تكلف ما يجهل بعضه، ومن تكلف ما جهل وما لم تثبت معرفته كانت موافقته للصواب - إن وافقه من حيث لا يعرفه - غير محمودة والله أعلم. وكان بخطئه غير معذور إذا ما نطق فيها لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه»[٣].

---

(١) انظر: المستصفى ٣٦٧.

(٢) انظر: الموافقات ١/ ٢٣.

(٣) الرسالة المسألة ٥٣.

فالاجتهاد في الشريعة مع الجهل باللغة مؤد إلى القول على الله بلا علم، والمخطئ فيه غير مأجور، والخطأ في ذلك في الغالب إنما يرجع إلى تحميل اللفظ ما لا تحتمله أساليب اللغة، ولهذا السبب رد الشافعي كل اجتهاد أو تأويل يؤدي إلى تعطيل اللفظ(١).

ونسوق هنا نصا للإمام الجويني يؤكد فيه على هذا الضابط، يقول في سياق ضبط مسالك الاجتهاد في تأويل النصوص: «إن مما رده المحققون من طرق التأويل، ما يتضمن حمل كلام الشارع من جهة ركيكة تنأى عن اللغة الفصحى، فقد لا يتساهل فيه، إلا في مضايق القوافي وأوزان الشعر، فإذا حمل حامل آية من كتاب الله، أو لفظا من ألفاظ رسول الله ﷺ على أمثال هذه المحامل، وأزال الظاهر الممكن إجراؤه، لمذهب اعتقده، فهذا لا يقبل»(٢)؛ لأن من حمل كلام الشارع على مثل هذا جره ذلك إلى نسبة الشارع إلى الجهل باختيار فصيح الكلام أو إلى ارتياد الركيك منه وكلا الوجهين باطل(٣).

وكلام الجويني هذا ينصب حول رفض الاجتهاد المبني على وجه ضعيف في اللغة، وقد ذكر أمثلة لذلك يضيق المقام هنا عن بسطها والذي يهمنا من كلامه أنه لابد للاجتهاد أن يكون جاريا وفق اللغة العربية بحيث يشهد له وجه صحيح منها، وضابط ذلك ما ذكره الإمام الشاطبي من «أنه لابد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة. وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه»(٤)، وهذا الضابط «جار في المعاني والألفاظ والأساليب»(٥).

---

(١) انظر: البرهان ١/ ٢٠٩-٢١٢. قال: «وقد خرج الشافعي على ذلك مسائل ثم ذكر بعضا منها».

(٢) البرهان ١/ ٢٠٧.

(٣) انظر: البرهان ١/ ٢٠٨.

(٤) الموافقات ٢/ ٥٩.

(٥) الموافقات ٢/ ٥٩.

أن يكون صادرا عن عدل مأمون:

هذا الضابط لا يتوجه إلى الاجتهاد من حيث الصحة بل يتوجه إليه من حيث القبول والرد، وقد جعله الإمام الجويني والباجي (ت ٤٧٤هـ) وابن السمعاني[١] شرطا من شروط الاجتهاد يقول ابن السمعاني: «اعلم أن الثقة، والأمانة في أن لا يكون متساهلا في أمر الدين، فلابد منه، لأنه إذا لم يكن كذلك لا يستقصي في النظر ومن لا يستقصي في النظر في الدلائل لا يصل إلى المقصود»[٢]، قال: «وأما الذي ذكره الأصحاب أنه لا تعتبر العدالة، فيجوز أن يكون المراد ما وراء هذا، وأما هذا القدر فلابد منه»[٣].

وجمهور الأصوليين على أن اشتراط الورع والعدالة إنما هو لقبول الاجتهاد وليس شرطا في صحته، والمهم أنهم جميعا متفقون على أن قبول قول المجتهد يتوقف على عدالته وورعه، وعلى هذا الأساس بنينا هذا الضابط استنادا إلى هذا، وإلى ما قرره الأصوليون أيضا من أنه يجب على المستفتي أن لا يسأل عن دينه إلا من يثق بسعة علمه، وتورعه عن التهجم على الفتيا بلا علم[٤].

وفي نظرنا أن هذا الضابط يجب أن يكون أول محك تجري عليه اجتهادات المجتهدين؛ لأن الاجتهاد أمانة عظيمة بموجبها يتقلد الناس أقوال المجتهد من الحلال والحرام، ويأخذون بها في مسائل يتوقف عليها خلاصهم يوم القيامة فلابد أن يكون المجتهد ثقة عدلا مأمونا في دينه وأن يكون مخلصا لله تعالى لأن سلامة البحث العلمي تتوقف على الإخلاص لله تعالى[٥].

---

(١) انظر: التلخيص للجويني ٥٤٠. وإحكام الفصول للباجي ٧٢٢ وقواطع الأدلة ٥/ ٩٥.

(٢) قواطع الأدلة ٥/ ١٠٥.

(٣) قواطع الأدلة ٥/ ١٠٥.

(٤) انظر: مسائل ابن رشد ٣/ ١٦٢٦.

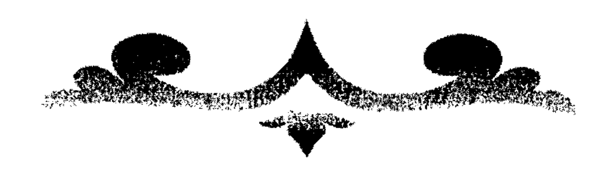
(٥) انظر: أبجديات البحث في العلوم الشرعية للدكتور فريد الأنصاري ٢٤-٢٥ حيث جعل "الضابط التعبدي" أول ضوابط البحث العلمي وأهمها.

وبالجملة فهذا الضابط مهم بالنسبة إلى الاجتهاد لأنه يضمن عدم اتخاذ العلم بالشريعة ذريعة لهدمها، إذ أن من لا يتورع عن الشبهات ولا يقف عند حدود الشريعة، ولا يطبقها في نفسه حري أن لا يتقيد بقيود الاجتهاد، وأن يطلق العنان لنفسه في استنباط الأحكام حسب هواه، ومن هنا بطل قوله، ولم يجز تقليده في الشرع.

وقبل أن نختم الكلام على الضوابط العامة للاجتهاد نشير إلى أننا راعينا فيها العموم والشمول بحيث تكون شاملة لكل اجتهاد مهما كان مجاله.

وسواء تعلق الاجتهاد بالألفاظ أو المعاني أو تعلق بأصول الفقه أو بفروعه، فإنه لابد أن يكون محكوما بهذه الضوابط، وجاريا على أوزانها.





الفصل الثاني

مرتكزات ضبط الاجتهاد في المقاصد

وفيه تمهيد وثلاثة مباحث:

المبحث الأول: في ضوابط التقصيد.

المبحث الثاني: وجوب المحافظة على استقرار الأحكام أثناء عملية الاجتهاد.

المبحث الثالث: ضوابط التجديد في المقاصد.





تمهيد
مفهوم المقاصد

عرفت المقاصد من لدن بعض المعاصرين بتعريفات أكثرها إما جامع غير مانع أو مانع غير جامع، وأغلب ذلك راجع إلى أنهم عرفوها باعتبار المدلول اللغوي الإفرادي والتركيبي.

والظاهر أنهم عندما عرفوها لم ينظروا إلى كونها علَمًا على فن معين، يدرس فيه مقاصد الشارع ومقاصد المكلف وماله تعلق بذلك، وإنما اقتصروا في الغالب على بيان مقاصد الشارع فقط وقوعًا تحت تأثير عبارة "مقاصد الشريعة" ونورد فيما يلي طرفا من تلك التعاريف:

(١) عرفها الطاهر بن عاشور بأنها: «المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة»[١].

(٢) عرفها علال الفاسي بقوله: «إن المراد بمقاصد الشريعة الإسلامية الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»[٢].

(٣) عرفها الريسوني بأنها: «الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيق لمصلحة العباد»[٣]، وهذا التعريف لا يصدق في الواقع إلا على قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداء!!.

(٤) وعرفها أحمد بن سعود اليوبي بأنها: «المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموما وخصوصا من أجل تحقيق مصالح العباد»[٤]، وهذا مركب من تعريف الطاهر بن عاشور وأحمد الريسوني.

---

(١) مقاصد الشريعة ٤٩.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ص٣.

(٣) نظرية المقاصد عند الشاطبي ص٧.

(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة لليوبي: ٣٧.

(٥) عرفها نور الدين الخادمي بأنها: «المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حكما جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية!!، وهي تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين»[١].

وهذا التعريف مع كونه أقرب إلى الفكر منه إلى العلم، فإن آخره يقضي على أوله حيث اختصر المقاصد في مقصد واحد هو قصد الشارع في دخول المكلفين تحت أحكام الشريعة حتى يكونوا عبادا لله اختيارا كما أنهم عباد له اضطرارا، وهو النوع الرابع من القسم الأول من تقسيم الشاطبي للمقاصد![٢].

ومن نظر إلى هذه التعاريف وجدها أهملت مقاصد المكلف، فلو اعتمدناها لحكمنا على أن مقاصد المكلف ليست من المقاصد، ومعروف أن المقاصد تقسم إلى مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، وكل ذلك يطلق عليه مقاصد الشريعة؛لأن الشارع قصد خروج المكلفين عن داعية أهوائهم ودخولهم تحت قصد الشارع، فكان قصد المكلف بهذا داخلا تحت قصد الشارع.

والأعجب أن هذه التعاريف كلها لاتكاد تستوعب القسم الأول من الأقسام التي ذكرها الإمام الشاطبي وذكر أنه أربعة أنواع:

* قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء.
* قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام.
* قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها.
* قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة[٣].

---

(١) الاجتهاد المقاصدي ١ / ٥٢-٥٣.

(٢) انظر: الموافقات:٢ / ١٢٥.

(٣) انظر: الموافقات ٢ / ٧،٤٧، ٧٩، ١٢٥.

وليس من المطلوب تعريف المقاصد على رسم المنطقيين الذي تقدمت الإشارة إلى ضرره، وتأثيره على الأصول، ولكنَّ تعريف المقاصد على هذا النحو يخل بفهم المتلقي من غير أهل الاختصاص، ويخرج من المقاصد مباحث هي من صميمها إن نحن اعتبرنا المفهوم اللقبي على الأقل وهو أن مقاصد الشريعة أصبحت علما على فن معين ومباحث مستقلة، منها مقاصد الشارع.

وفي رأينا أنه يمكن أن يقال في تقريب معنى المقاصد أنها:هي المعاني والغايات التي يراعيها الشارع، أو المكلف مما له تأثير في فهم النصوص، أواستنباط الأحكام.

فيستفاد من هذا التعريف أن مقاصد الشارع منها ما يفيد في فهم أسرار التكاليف في الأحكام الثابتة بالنصوص، ومنها مايفيد في استنباط الأحكام المسكوت عنها بناء على ملاحظة المعاني والحكم التي قصدها الشارع.

وكذلك مقاصد المكلف منها ما له تأثير في الحكم الشرعي، ومنها ما ليس له تأثيرفيه، وعلى هذا فإن مقاصد المكلف التي لاتتعلق بها الأحكام لا تعتبرمن المقاصد. وإنما يقع النظر في تصرفات المكلفين في المقاصد من حيث بناء الأحكام عليها.

ويستفاد منه أيضا أن المقاصد يشترط فيها أن تثبت مراعاة الشارع لها إن كانت من مقاصد الشارع، وأن تثبت كذلك مراعاة المكلف لها إن كانت من مقاصد المكلف.

ثم إن أغلب أقسام المقاصد لاتخرج عن أن تكون مقاصد للشارع أو للمكلف، فالتعريف حاصر من هذه الجهة وكذلك مقاصد الأدلة داخلة فيه؛ لأن للشارع مقاصد في نصب الأدلة على الأحكام وإقامة الحجة على الخلق، وللمكلف مقاصده في توظيف الأدلة، فقد يسوء قصده في استعمال الدليل وقد يحسن على ما تقدم تقريره.

أقسام المقاصد:

يمكن تقسيم المقاصد إلى أقسام عدة باعتبارات مختلفة:

أولا: باعتبار محل الصدور:

تنقسم المقاصد بهذا الاعتبار إلى:

مقاصد الشارع:

وهي المقاصد التي قصدها الشارع من وضع التشريع، والتكليف بمقتضاها..

مقاصد المكلف:

وهي المقاصد التي يقصدها المكلف اعتقادا أو قولا أو عملا، والتي قد تكون موافقة لقصد الشارع وقد تكون مخالفة..

ثانيا: باعتبار حظ المكلف:

تنقسم إلى:

(أ) المقاصد أصلية:

وهي المقاصد المطلوبة على وجه الأصالة، أو بالقصد الأول من الشارع، ومصلحتها أعظم من مصلحة غيرها من المقاصد التابعة لها، وقد عرفها الشاطبي بأنها: «التي لا حظ فيها للمكلف»[1]، أي أنه لاحظ فيها للعبد من حيث هي ضرورية؛ لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة لا تختص بحال دون حال ولا بوقت دون وقت ولا بصورة دون صورة.

وقد مثل لها الإمام الشاطبي بالضروريات، وبين جهة انعدام الحظوظ فيها بعد أن جعلها قسمين:

(١) الضروريات العينية: وهي الواجبة على كل مكلف في نفسه؛لأن كل مكلف مطالب بحفظ دينه اعتقادا وعملا، وحفظ نفسه بالقيام بضروريات حياته، وحفظ عقله لأنه مورد الخطاب من ربه.

---

(١) الموافقات ٢ / ١٣١.

ووجه انعدام الحظ في مثل هذا أن المكلف غير مخير فيها لا يقبل منه مخالفتها ومن ثم كان مسلوب الحظ محكوما عليه في نفسه، وإن وجد له فيها حظ تابع للمقصد الأصلي.

(٢) الضروريات الكفائية: والمقصود بها القيام بالمصالح العامة التي بها يستقيم نظام الأمة، ووجه انعدام الحظ في مثل هذا أن القائمين بهذا ممنوعون من استجلاب حظوظ لأنفسهم بما قاموا به من ذلك، فلا يجوز مثلا للقاضي أن يأخذ من المقضي عليه أوله أجرة على قضائه، ولذلك منعت الرشاوي والهدايا المقصود بها نفس القضاء.

(ب) المقاصد التابعة:

وهي المقاصد التي تلي المقاصد الأصلية بحيث تكون باعثة على تحقيقها أو مقترنة بها، أو لاحقة لها سواء كان ذلك من جهة الأمر الشرعي أم من جهة المكلف وقصده في مجاري العادات.

وهي عند الإمام الشاطبي مخصوصة بالمقاصد التي روعي فيها حظ المكلف.

وتنقسم هذه المقاصد باعتبار تأكيدها للمقاصد الأصلية إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما يقتضي تأكيد المقاصد الأصلية وتقويتها، وذلك كالنكاح؛ فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول ويليه طلب السكن والأزواج والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية، وبالنظر إلى هذه المقاصد التابعة نجد أنها مؤكدة للمقصد الأصلي.

الثاني: ما يقتضي زوال المقاصد الأصلية عينا، وذلك كنكاح التحليل والمتعة فإنهما يقتضيان زوال المقصود الأصلي من النكاح عينا الذي هو النسل ودوام النكاح وبقاؤه، وهذا لا يجوز قصده لمافيه من المناقضة لقصد الشارع.

الثالث: ما لا يقتضي تأكيدا للمقاصد الأصلية ولا رفعا لها وهو قسم متردد بين القسمين السابقين، فيحتمل أن يلحق بالقسم الثاني فلا يكون مقصودا للشارع، ويحتمل أن يلحق بالقسم الأول[1].

ثالثا: باعتبار تعلقها بالأمة:

تنقسم إلى:

* مقاصد عامة، وهي التي تتعلق بعموم الأمة.
* مقاصد خاصة، وهي التي تتعلق ببعض الأمة.
* مقاصد كلية، وهي المسترسلة في جميع أبواب الشريعة.
* مقاصد جزئية، وهي المقاصد التي تختص بباب معين[2].

رابعا: باعتبار مدى الحاجة إليها:

تنقسم إلى:

* المقاصد الضرورية.
* المقاصد الحاجية.
* المقاصد التحسينية.

وهناك تقسيمات أخرى هي محل نظر كتقسيم المقاصد باعتبار القطع والظن إلى مقاصد قطعية ومقاصد ظنية، وإلى مقاصد حقيقية ومقاصد وهمية، وهو تقسيم مبني على المساواة بين المقاصد والمصالح وهو رأي غير سديد كما مر في الكلام على المصالح المرسلة.



---

١) انظر: الموافقات ٢ / ١٣٢-١٣٦.

٢) انظر: مقاصد الشريعة للطاهر بن عاشور: ١٥١.

المبحث الأول
ضوابط التقصيد

العقل في باب المقاصد مدرك وليس بحاكم:

ومعنى ذلك أن العقل أداة لفهم الشريعة واستنباط الأحكام منها إلا أنه مع ذلك محكوم بها وليس بحاكم عليها، وهذا المعنى مبين في محله من علم الكلام وأصول الفقه، وعادةً ما يرد الحديث عن العقل عند الأصوليين في الكلام على التحسين و التقبيح العقليين في مباحث الحكم الشرعي، وفي التخصيص، وفي دلالة الاقتضاء، وفي الاستصحاب عندما يعدون من أنواعه استصحاب حكم العقل.

ولما كانت مقاصد الشريعة في أغلبها مستنبطة من نصوص الشريعة وأدلتها أو مستقرأة من مسائلها، والاستنباط والاستقراء جهدان عقليان؛ كان لابد من وضع ضابط يحدد وظيفة العقل في بيان مقاصد الشريعة ويمنعه من الانزلاق، ويُميّز به بين الأحكام الشرعية والمسالك العقلية، وهذا ما بينه علماء الأصول المتقدمون في أبواب متفرقة وأفرده الشاطبي بالمقدمة العاشرة من كتابه الموافقات حيث قرر فيها أن العقل تابع للنقل في المسائل الشرعية[1].

وإنما كانت الأحكام السمعية لا تدرك بالعقل، لأنها من وضع الشارع، «والأمور الوضعية لا يستقل العقل بإدراكها»[2]، ولابد فيها من الرجوع إلى اصطلاح الواضع كما تقدم.

حاكمية الشريعة:

إن الله سبحانه وتعالى لما أنعم على الإنسان بنعمة العقل وجعله مناطا للتكليف ورأس كل فضيلة ابتلاه بأن جعله محكوما بحكم الوحي ومتعبدا به ومن هنا أرسل رسوله بهذه الشريعة

---

(١) انظر: الموافقات: ١/ ٥٦.

(٢) المحصول: ١/ ٢٠٣.

ليدخل المكلف تحت حكمها فكانت حاكمة على الإطلاق والعموم، وهذا القدر متفق عليه بين المسلمين، يقول ابن نظام الدين الحنفي "عبد العلي (ت:١١٨٠هـ)": «لا حكم إلا من الله تعالى بإجماع الأمة، لا كما في كتب بعض المشايخ أن هذا عندنا. وعند المعتزلة: الحاكم العقل، فإن هذا مما لا يجترئ عليه أحد ممن يدعي الإسلام، بل إنما يقولون إن العقل معرف لبعض الأحكام الإلهية سواء ورد به الشرع أم لا»[١]، فما نسب إلى المعتزلة من أن العقل حاكم على الشرع خطأ رده غير واحد من المحققين[٢].

ومن هنا فقد خلص أيضا الإمام الشاطبي في الموافقات إلى أن المعتزلة «لا فرق بينهم وبين الأشاعرة في محصول المسألة، وإنما اختلفوا في المدرك، واختلافهم فيه لا يضر»[٣]، وذلك لأن العقل - كما يقول أبو الحسين البصري -: «ليس يكفي في قبح المضرة إلا بشرط أن لا يوجد دليل شرعي يدل على أن فيه مصلحة ومنفعة موفية»[٤].

والدليل على حاكمية الشريعة على العقل أمور منها:

١ - قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ﴾[٥]، وقوله: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَرَجٗا مِّمَّا قَضَيۡتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا﴾[٦].

---

(١) فواتح الرحموت ١/ ٢٥.

(٢) منهم السبكي في الإبهاج ١/ ٣٤، والبناني في حاشيته على الجلال المحلي ١/ ٥٦، والعطار في حاشيته على المحلي على جمع الجوامع ١ / ٧٩ وغيرهم.

(٣) الموافقات ٢/ ٣٣.

(٤) المعتمد ٢/ ١٨٢.

(٥) سورة النساء، الآية [٥٩].

(٦) سورة النساء، الآية [٦٥].

فلفظ: ﴿شَيْءٍ﴾ في الآية الأولى عام فيما يتصور التنازع فيه قدرا وجنسا؛لأنها نكرة في سياق الشرط، وكذلك قوله: ﴿شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾؛ لأن اسم الموصول مع صلته من صيغ العموم عند الأصوليين.فإذا تقرر ذلك علمنا أن الشرع إذا قرر حكما أوحدّ حدّا فإنما قصد من المكلف أن لا يتجاوزه ، وأن يقف عنده بعقله وجميع جوارحه؛لأنه «لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة»[1]، وبطلان ذلك ظاهر في أصول الشريعة وفروعها فيكون ما أدي إليه مثله.

٢- أنه لو جاز للعقل أن يكون حاكما على الشرع لأدى ذلك إلى إبطال الشريعة بالعقل، وبيان ذلك أن العقل لوحكم ببطلان حكم الشرع أو نص من نصوصه في مسألة واحدة جاز له ذلك في جميع نصوص الشريعة وأحكامها؛ لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله،وهذا لا يقول به أحد لظهور بطلانه[2].

وليس معني هذا الغض من مكانة العقل، أو أن يتوهم متوهم أن العقل لا اعتبار له في الشريعة ولا معول عليه؛ فمكانة العقل في الشرع معلومة، ولكن الذي نريد بيانه هنا فقط هو أن العقل - على ماله من أهمية- يقع في مرتبة دون مرتبة النقل؛ لأن العقل مُتعبد بالنقل، يوضح ذلك أن العاقل إذا نظر بعقله في أدلة الشريعة فإنما يبحث عن حكم الشرع لاعن حكم العقل، وكذلك الناظر في مقاصد الشريعة تأسيسا وتنزيلا فإنما ينظر فيها من حيث وضعها الشارع على ما هي عليه لا بحسب ما يؤديه إليه عقله، ولا أري أن منصفا يخالف في هذا. مع العلم أن ما ثبتت نسبته إلى الشرع لا يمكن أن يخالف العقول في الجملة وإنْ خفي على بعضها[3].

---

(١) الموافقات١/ ٥٦.

(٢) انظر: الموافقات ١/ ٥٧.

(٣) انظر: نفائس الأصول٤/ ٥٦٢.

العلل الشرعية لا تثبت بالعقل:

وبيان ذلك أن الحكم إنما يثبت في الفرع بالعلة المؤثرة، والعلة ما صارت مؤثرة بالعقل؛ بل بجعل الله إياها مؤثرة، وإنما ينحصر دور العقل في تمييز الوصف المؤثر من سائر أوصاف الأصل ، وفي إظهار التأثير فيه، يقول الغزالي: «إن هذه الأدلة لا تكون إلا سمعية بل لا مجال للنظر العقلي في هذه المثارات إلا في تحقيق وجود علة الأصل في الفرع فإن العلة إذا كانت محسوسة كالسكر، والطعم، و الطوف في السؤر؛ فوجود ذلك في النبيذ، والأرز، والفأرة، قد يعلم بالحس وبالأدلة العقلية. أما أصل تعليل الحكم وإثبات عين العلة ووصفها فلا يمكن إلا بالأدلة السمعية»[1]؛ وذلك لأن القياس لا يكتفي فيه بمجرد وجود المعني الجامع في الأصل والفرع بل لابد لاعتباره من دليل يدل عليه، وهو ما يعرف بمسالك العلة ، ولم يعتبر الأصوليون العقل من جملتها، بل جعلوا طريق إثبات العلة هو السمع فقط[2] يقول أبوالحسين البصري معللا ذلك بعد أن عقد بابا "في أن طريق العلة الشرعية الشرع فقط"[3] يقول: «إنما قلنا ذلك لأن طريق العلة الشرعية هو كيفية ثبوت حكمها وتأثيرها فيه نحو أن يثبت حكمها معها في الأصل، وينتفي بانتفائها، ومعلوم أن ذلك موقوف على الشرع؛لأن حكمها وكيفية ثبوتها بالعلة حاصلان بالشرع فقط»[4].

ومن هنا كان القياس دليلا شرعيا وليس مسلكا عقليا، وإنما جاز إجراؤه في الأحكام الشرعية لقيام الدليل الشرعي عليه[5]، ولهذا قرر الأصوليون أن القياس الشرعي مخالف

---

(١) المستصفى ٣٠٤- ٣٠٥.

(٢) انظر: إرشاد الفحول ٣٥٧، وأصول السرخسي ٢/ ١٤١.

(٣) المعتمد ٢/ ٢٤٩.

(٤) المعتمد ٢/ ٢٤٩.

(٥) انظر: المحصول لابن العربي ٣٣ ، و ٥٦.

للقياس العقلي وأن الثابت بالقياس والاستحسان، والاستصلاح، ثابت بالشرع لا بالرأي[١].

فليس القياس إذاً «من تصرفات العقول محضا؛وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة وعلى حسب ما أعطته من إطلاق أو تقييد»[٢].

وخلاصة ما يستفاد من هذا الضابط أمران:

الأول: عدم الاعتماد على العقل وحده في مجال النظر في أصول الشريعة ومقاصدها؛ لأن الاعتماد عليه يؤدي إلى إفساد الشريعة وتغيير أحكامها.

وقد عد الإمام الجويني الاعتماد على العقل من الأمور التي تفيد القطع بفساد التعليل كأنْ «يحيد القائس عن سنن القياس ويسلك بالاستنباط مسلك العقل ولا يعتبر بمورد الشرع»[٣]، قال: «وهذا المسلك باطل قطعا»[٤].

الثاني: «أن الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية ، أو معينة في طريقها ، أو محققة لمناطها ، أو ما أشبه ذلك لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي والعقل ليس بشارع»[٥].

لا تقصيد إلا بدليل خاص:

من المعلوم ضرورة من مقاصد الشريعة أنها إنما وضعت لجلب المصالح ودرء المفاسد في العاجل والآجل ، وأن الأحكام الشرعية متضمنة لمقاصدها وأغراضها جملة وتفصيلا.

---

(١) انظر: التنقيحات في أصول الفقه ٣٢٢، و الفصول في الأصول ٢/ ٣٦٧.

(٢) الموافقات ١/ ٥٧.

(٣) التلخيص للجويني ٤٧٦.

(٤) التلخيص ٤٧٦.

(٥) الموافقات ١/ ١٨.

غير أن تعليل نصوص الشريعة بعلة زائدة على هذه العلة يحتاج إلى دليل خاص يُثبت صلاحية تلك العلة للتعليل، وصحة وجودها في ذلك الأصل[1].

فالنصوص نوعان: معلول وغير معلول، ولا يمكن أن يصار إلى التعليل في كل نص إلا بعد زوال هذا الاحتمال، وذلك لا يكون إلا بدليل خاص يدل على أن ذلك النص معلول بتلك العلة[2]؛ وأيضا فإن الدليل يعطي قوة للعلة أو المقصد المستنبط؛ «لأن ما ثبت بالدليل بمنزلة ما ثبت بالنص»[3]، فما لم يقم دليل على أن هذا النص معلول لا يجوز المصير إلى تعليله؛ لأن الشارع قد يعتبر من ذلك ما لا تدركه العقول بل هو أكثر ما دلت عليه الشريعة في الجزئيات[4].

وهذا الضابط يجب أن يتنبه له خاصة وأن بعض الباحثين المعاصرين اتخذوا مما يسمونه "روح الشريعة أو روح النص" علة جاهزة وصالحة لجميع نصوص الشريعة وأحكامها، وساعدهم ذلك على التنصل من جميع الضوابط والشروط التي وضعها علماء الأصول للتعليل والتقصيد، لذلك فضلوا استعمال هذا التعبير الذي ليس بعلة ولا حكمة.

لابد في الاجتهاد من البناء على أصل:

نقصد بالأصل[5] هنا كل معنى ثبت اعتباره شرعا ليكون ذلك شاملا للاستدلال، واحترازا من إطلاق بعض الأصوليين الأصل على الأصول الأربعة التي هي الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس.

---

(١) انظر: المستصفي ٣٣٨، وإحكام الفصول ٦٤٩، التلخيص ٤٦٢، التنقيحات ٢٦٦.

(٢) انظر: أصول السرخسي ٢/ ١٤٢.

(٣) إحكام الفصول للباجي ٦٤٤.

(٤) انظر: الموافقات٣/ ٨.

(٥) انظر: تعريف الأصل في إرشاد الفحول ٣٤٨.

وقد تقدمت الإشارة في الكلام على الأدلة إلى أن أبا بكر الباقلاني وجماعة من الأصوليين ذهبوا إلى رد الاستدلال، لكونه لا يشهد له أصل من هذه الأصول الأربعة، وحجتهم في ذلك أن المعاني منحصرة في ضبط الشارع؛لأنها محصورة بالأصول ومضبوطة بالمنصوصات ، فإذا لم يُشترط استنادها إلى الأصول لم تنضبط ، وأدى ذلك إلى رجوع الشرع إلى اتباع وجوه الرأي من غير ضابط وهذا في الحقيقة ذريعة إلى إبطال الشريعة[1].

وذهب مالك إلى اعتبار الاستدلال وهو المصلحة المرسلة ، وبنى عليه الأحكام على الإطلاق ، وإليه يؤول مذهب الشافعي ومعظم الحنفية، فقد تمسكوا بالاستدلال بالمعنى الذي لم يستند إلى أصل لكن بشرط قربه من معاني الأصول الثابتة[2]، وقد تقدم تفصيل ذلك في باب الأدلة.

وقد استدل الجويني للشافعي فيما ذهب إليه بأن الصحابة ﷺ: «كانوا يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول»[3]، والأصل الذي يتحدث عنه الجويني هنا هو الذي يدل على الحكم نصا، أو هو المعنى الجزئي الذي يشهد النص لعينه ، لا مطلق الأصل والمعنى ، ومن هنا دخل الخطأ في كتابات بعض الباحثين[4]، فزعموا أن الصحابة عللوا بالمصالح ابتداء من غير تقييد بأصل معين ولا اعتبار بمعنى شرعي استنادا إلى كلام الجويني هذا، وهو خير من يرد عليهم حيث قال عن الشافعي: «إنه قدم كتاب الله تعالى ثم أتبعه بسنة رسوله ﷺ، ثم إذا لم يجدها تأسى بالصحابة ﷺ في التعلق بالرأي الناشئ من قواعد

(١) انظر: البرهان ٢/ ١٦٢، والاعتصام ٢/ ٣٦١.

(٢) انظر: البرهان ٢/ ١٦٢.

(٣) البرهان ٢/ ١٦٣.

(٤) من أبرزهم الدكتور محمد مصطفى شلبي في رسالته تعليل الأحكام ١٥٣.

الشريعة المنضبطة أصولها، ولم يرى التعلق بكل استصواب لما فيه من الانحلال والانسلال عن ضبط الشريعة»[١].

فهذا النص بين فيه الجويني منهج الصحابة في التعلق بالرأي ومنهج الشافعي ومنهجه هو، فلا يمكن بعد هذا التعلق بعموم كلامه، أحرى إذا كان هذا التعلق مبنيا على خطأ في فهم ذلك الكلام وتوجيهه.

إذا تقرر هذا ، فلابد للاجتهاد من أن يكون مبنيا على أصل قام الدليل على اعتباره شرعا ، وذلك يختلف بحسب طبيعة الاجتهاد:

١- فقد يكون الاجتهاد مستندا إلى نص من نصوص الكتاب والسنة أو مستندا إلى حكم ثبت بالإجماع أو القياس الصحيح.

٢- وقد يكون معتمدا على أحد الأدلة أو القواعد التي دلت الأصول المتقدمة على اعتبارها مثل القواعد الكلية المعروفة وباقي الأدلة كالعرف والاستحسان وسد الذرائع والاستصلاح...، فالاجتهاد المستند إلى أصل اعتبار المصالح - مثلا - يعتبر اجتهادا شرعيا؛ لأنه مستند إلى أصل ثبت اعتباره شرعا[٢].

٣- الاستقراء المؤلف من مجموع ما تقدم ، وهو «استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ»[٣]، فمثل هذا النوع من الاستقراء للأدلة الشرعية يمكن أن يتخذ أصلا تبنى عليه الأحكام، يقول الشاطبي: «ولهذه المسألة فوائد أصلية وفرعية ، وذلك أنها إذا تقررت عند المجتهد ، ثم

---

(١) البرهان للجويني ٢/ ١٧٨.

(٢) انظر: التنقيحات ٣٢١.

(٣) الموافقات ٣/ ١٧٨.

استقرأ معنى عاما من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعنّ بل يحكم عليها وإن كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المستقرأ»[(١)].

فكل اجتهاد صحيح في الشريعة لابد له من شاهد يشهد لأصله من هذه المسالك الثلاثة، أو يكون مستندا إلى أحدها على الإجمال أو التفصيل، وإلا كان باطلا، فقد حكى ابن عبدالبر الإجماع على أن «الاجتهاد لا يكون إلا على أصول يضاف إليها التحليل والتحريم، وأنه لا يجتهد إلا عالم بها، ومن أشكل عليه شيء لزمه الوقوف ولم يجزله أن يحيل على الله قولا في دينه لا نظير له من أصل، ولا هو في معني أصل،وهو الذي لا خلاف فيه بين أئمة الأمصار قديما وحديثا»[(٢)].

ويكفي في رد الاجتهاد الذي لا سند له أنه يقال فيه إنه لا أصل له في الشرع، وقد عقد الشاطبي فصلا في ذم هذا الضرب من الاجتهاد «وهو المبني على غير أسّ، والمستند إلى غير أصل من كتاب ولا سنة..»[(٣)]، وجعل أصول البدع كلها راجعة إليه.

المقاصد لا تتعارض مع النصوص تعارضا يؤدي إلى إلغائها أو تعطيلها:

إن تعطيل نص من نصوص الشريعة أو إلغاءه يعتبر كبيرة من الكبائر لما يترتب عليه من نسخ أحكام الشريعة والإخلال بالمحافظة على أهم الضروريات وهي حفظ الدين، وهذا مناف لأصول الشريعة ومقاصدها؛ فلا يمكن إلغاء نصوص الشارع أو تعطيل أحكامه بذريعة القول بأنها تتعارض مع مقاصده. !!

---

(١) الموافقات ٣/ ١٨٠.

(٢) جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٧١.

(٣) الاعتصام ١/ ٧٥.

حقيقة التعارض:

تقدم بيان حقيقة التعارض، عند الكلام على عوارض الأدلة، ونشير هنا إجمالا قبل أن نفصل القول في هذا الضابط الذي يضبط العمل عندما يلوح للمجتهد ما يشبه التعارض في الظاهر بين القواعد الكلية للمقاصد وبين حكم ثبت بنص شرعي.

وأول ما يجب تأكيده في هذا المقام هو أن التعارض حيث يطلقه الأصوليون لا يعنون به إلا التعارض في الظاهر لا في حقيقة الأمر؛لأن الشريعة لا تعارض فيها على الإطلاق وإنما يكون التعارض في أنظار المجتهدين ، فقد يتساوى دليلان من كل وجه في نظر مجتهد فيعدهما متعارضين ، بينما لا يرى غيره من المجتهدين تعارضا بينهما لوجود مرجح لأحدهما على الآخر عنده أو لتفاوتهما في الرتبة..، ويتفاوت المجتهدون في هذا بحسب مبلغ كل واحد من العلم والفهم فكلما كان المجتهد أكثر رسوخا في علوم الشريعة، وتمكنا فيها؛ كلما قل عنده التعارض في أدلتها والعكس صحيح.

ومع ذلك كله فالتعارض نادر؛لأن حقيقته عند الأصوليين: أن يكون بين دليلين متساويين ، وأن يتعلقا «بمعنى واحد من جهة واحدة في حق شخص واحد في وقت واحد»[1]. كما يقول ابن العربي.

ثم إن التعارض لا يخلو أن يكون في أحد الأقسام الآتية:

١ – أن يكون في جهة كلية مع جهة جزئية تحتها، وهذه شبيهة بما نحن فيه ، ومثالها تعارض الكذب المحرم مع الكذب للإصلاح بين الزوجين ،وتعارض قتل المسلم المحرّم مع قتله قصاصا.

---

(١) قانون التأويل لابن العربي ٢٠٦.

٢- أن يكون في جهتين جزئيتين لكنهما داخلتان تحت كلية واحدة كتعارض حديثين أو قياسين.

٣- أن يقع التعارض في جهتين جزئيتين لا ترجعان إلى كلية واحدة، ولا تدخل إحداهما تحت الأخرى، ومثالها: العادم للماء والصعيد، فمن أدركته الصلاة في الجو مثلا ولم يجد ماء ولا صعيدا يتيمم به، فإنه إذا صلى كان مخالفا لمقتضى قوله تعالي: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ... ﴾ الآية[١]، وإذا لم يصل كان تاركا لمقتضى قوله تعالي: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[٢].

٤- أن يقع التعارض في كليتين من نوع واحد، وهذا يشترط فيه أن يكون على وجه يمكن الجمع بينهما؛ لأن تعارض القطعيات محال، ومثاله تعارض الأدلة في مدح الدنيا وذمها[٣].

وقد فصل الإمام الشاطبي القول في هذه الأقسام الأربعة، وأبان فيها عن «الضابط الحاصر والأصل العتيد لمن تشوف إلى ضوابط التعارض والترجيح»[٤].

وإذا ثبت أن التعارض إنما يكون في نظر المجتهد وفرضنا مجتهدا حصل له هذا التعارض بين جزئية ثبتت بنص وبين كلية من الكليات المعتبرة في مقاصد الشريعة، فإنه لا يمكن إلغاء ذلك النص، ولا إهمال تلك الجزئية واعتماد ذلك الكلي، والإعراض عما سواه. والدليل على ذلك ما يلي:

---

(١) سورة المائدة، الآية [٦].

(٢) سورة البقرة، الآية [٤٣].

(٣) انظر: الموافقات ٤/ ١٨٩ ١٩٢.

(٤) الموافقات ٤/ ١٩٧.

(١) الإعراض عن النص إعراض عن المقصد:

فمن شروط المقاصد أن لا تعود على النصوص بالإبطال؛ لأنها علل تلك النصوص وغاياتها، ومن شروط العلة أن لا ترجع على أصلها بالإبطال، وذلك بناء على قاعدة: «إذا بطل الأصل بطل الفرع»[(١)]، يقول ابن العربي: «ومتي أسقط التعليل أصله الذي ينشأ عنه سقط في نفسه، وهذه نكتة يجب شد اليد عليها»[(٢)].

فالمنهج الكلي العام الذي ينبغي للمجتهد أن يسلكه عند النظر في مقاصد الشريعة يفرض عليه أن لا يعتبر الكلي بإطلاق دون اعتبار الجزئي الذي يتحقق مناطه فيه، كما يفرض عليه أن لا يعتبر الجزئي إلا بكليه «فمن أخذ بنص مثلا في جزئي معرضا عن كليه فقد أخطأ. وكما أن من أخذ بالجزئي معرضا عن كليه فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضا عن جزئيه، وبيان ذلك أن تلقي العلم بالكلي إنما هو من عرض الجزئيات واستقرائها، فالكلي - من حيث هو كلي - غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات [...] وأيضا فإن الجزئي لم يوضع جزئيا إلا لكون الكلي فيه على التمام وبه قوامه»[(٣)]، فالإعراض عن الجزئي إعراض عن الكلي نفسه، ومن ثم فهو مسلك فاسد.

(٢) وجوب الجمع عند ظهور التعارض بين نص وقاعدة:

إذا ورد نص في جزئي يخالف بوجه من وجوه المخالفة قاعدة ثابتة بالاستقراء بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة «فلابد من الجمع في النظر بينهما؛ لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد»[(٤)]، وهذا الجمع في الغالب يكون على وجهين:

---

(١) انظر: شرح مختصر ابن الحاجب ٣/ ٦٩، والتلخيص ٤٧٥، و أصول السرخسي ٢/ ١٤٨.

(٢) المحصول لابن العربي: ٩٥.

(٣) الموافقات ٣/ ٦ ٧.

(٤) الوافقات ٣/ ٧.

الأول: إجراء النص المخالف مجرى التخصيص:

وذلك إذا أمكن حمل النص على الخصوص ، وحمل القاعدة المقصدية على العموم ، فيصير النص كأنه مخصص لتلك القاعدة أو مستثنى من عمومها ، وهذا جار على ما قرره علماء الأصول من أن العام والخاص إذا تعارضا حمل العام على الخاص من غير نظر في دليل سواهما[١]. وهو هنا أولى؛ إذ التعلق بالقاعدة في هذه الحالة لا سبيل إليه؛ لأنها في مقابلة نص «والنص لا يرد بالعموم باتفاق من الأمة»[٢] .

ومن أمثلة هذا التعارض: ما تقدم من وقوع التعارض بين كلية مع جزئية تحتها ، وسائر الرخص من هذا الضرب، لأنها إذا لم تحمل على الاستثناء كانت هادمة لعزائم الأوامر والنواهي، ومثل ذلك المستثنيات من القواعد المانعة؛ كالعرايا و القراض والمساقات والسلم والقرض ونحو ذلك[٣] .

الثاني: إجراء المقاصد مجرى التخصيص:

وهذا إذا تبين أن النص أعم في بابه من مقتضى القاعدة المقصدية، فإنه يجمع بينهما بحمله على العموم، وإجراء القاعدة منه مجرى التخصيص؛ بأن تكون مخصصة لعمومه في تلك المسألة.

ونسوق هنا مثالا نادرا لهذه الحالة ذكره الإمام أبو بكر بن العربي في كتابه القبس عند كلامه على ربوية الذهب والفضة إذا صارا حليا، يقول: «إن حكم الربا يتعلق بعين الذهب والفضة، ولا اختلاف فيه؛ فإن كان حليا فقد اختلف فيه علماؤنا هل تجري فيه أحكام الربا كلها كما تجري في الذهب والفضة أم لا؟ **وهذا يستمد من بحر المقاصد**، فإنه كان عينا في

---

(١) انظر: المحصول لابن العربي: ١٠٨.

(٢) القبس ٢/ ٨٥٣.

(٣) انظر: الموافقات ٣/ ٨.

أصله فأخرجه القصد والصياغة إلى باب العروض [...] وقال جماعة من العلماء: الربا منصوص عليه متوعد فيه، والمقاصد والمصالح مستنبطة فقد تعارضت قاعدتان:

إحداهما: قاعدة الربا وهي منصوص عليها متفق فيها.

والثانية: قاعدة المصالح والمقاصد.

وهي مستنبطة مختلف فيها فكيف يتساويان فضلا عن أن ترجح قاعدة المصالح والمقاصد، واستهول هذا القول جماعة، والجواب فيه سمح؛ فإن الربا وإن كان منصوصا عليه في ذاته وهي الزيادة فإنه عام في الأحوال والمحالّ، والعموم يتخصص بالقياس فكيف بالقواعد المؤسسة العامة»[1].

ومما تقدم يتبين لنا أن المقاصد لا يمكن أن تتعارض مع النصوص تعارضا يؤدي إلى إلغاء النصوص أو توقيفها، وأن أوجه التعارض المحتملة لابد من أن تكون على وجه يمكن الجمع فيه بوجه من وجوه الجمع بحيث يعمل بالدليلين معا؛ إذ لا تناقض ولا تخالف في الشريعة لا في أصولها ولا في فروعها.

فلا مناص إذاً من أن نقول مع الإمام الشاطبي إنه «لابد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها ، وبالعكس، وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق وإليه ينتهي طلَقهم في مرامي الاجتهاد»[2].



(١) القبس ٢/ ٨٢٠.

(٢) الموافقات ٣/ ٩.

المبحث الثاني
وجوب المحافظة على استقرار الأحكام
أثناء عملية الاجتهاد

تعني المحافظة على استقرار الأحكام أن يبقى الحرام حراما، فلا يلتبس مع غيره ، وكذلك المكروه والمندوب والمباح.

فالمجتهد يجب أن لا ينظر إلى الأحكام الشرعية الثابتة نظر تعديل أو تبديل وإنما يجب أن ينحصر نظره في الوقائع والنوازل لردها إلى تلك الأحكام بوجه من وجوه الرد المعروفة في أصول الفقه، ولا يتم له ذلك إلا بالتسليم بثبات الأحكام ، وملاحظة كمال الشريعة وشمولها لكل نازلة واقعة أو متوقعة ، وبيان ذلك ما يلي:

ثبات الأحكام في الشريعة:

المراد بثبات الأحكام عدم المساواة بينها والمحافظة على استقرارها. والعمل على هذا معروف في عهد الصحابة والتابعين يقول عمر بن عبد العزيز: «أيها الناس إنه ليس بعد نبيكم نبي ولا بعد كتابكم كتاب ولا بعد سنتكم سنة، ولا بعد أمتكم أمة، ألا وإن الحلال ما أحل الله في كتابه على لسان نبيه حلال إلى يوم القيامة، ألا وإن الحرام ما حرم الله في كتابه على لسان نبيه حرام إلى يوم القيامة..»[1].

وعلى هذا فإن المباحات والمحرمات ثابتة مستقرة ومن حقيقة استقرار كل واحد منها أن يبقى كذلك وأن لا يسوى بينه وبين الآخر؛ لأن ذلك يؤدي إلى تغيير أحكام الشريعة ، وتغييرها تغيير للشريعة نفسها.

وكما أنه لا يسوى بين المباح والمحرم كذلك لا يسوى بين المندوب والواجب ولا بينه وبين المكروهات و المباحات؛ لأن «المكروهات من حقيقة استقرارها مكروهات أن لا يسوى بينها

---

(١) الاعتصام ١/ ٦٧.

وبين المحرمات، ولا بينها وبين المباحات»[١]، «والمباحات من حقيقة استقرارها مباحات أن لا يسوى بينها وبين المندوبات ولا المكروهات..» [٢].

والدليل على ذلك أن النبي ﷺ بيّن هذه المراتب أحسن البيان ، فكان يحرص على أن يبقي الواجب واجبا والمحرم محرما والمندوب مندوبا ، وكذا المكروه والمباح فكان يترك العمل وهو يحب أن يعمل به مخافة أن يظن ظان من أمته أن الدوام على ذلك العمل يفيد الوجوب.

وقد فهم الصحابة هذا الأصل وعملوا بمقتضاه؛ فكان عثمان لا يقصر في السفر مخافة أن يراه الأعراب يصلي ركعتين فيقولون هكذا فرضت، وكان أبو بكر وعمر لا يضحيان لئلا يظن الناس أنها واجبة[٣]، وعن أبي مسعود الأنصار رضي الله عنه قال: (إني لأدع الأضحى وإني لموسر مخافة أن يرى جيراني أنه حتم علي)[٤].

وعلى هذا الأصل اعتمد الأئمة في كثير من الأحكام ، فيستفاد من ذلك كله أن المحافظة على استقرار الأحكام أمر مقصود شرعا، وقاعدة من القواعد التي تجب مراعاتها في الاجتهاد، وقد بينها الشاطبي غاية البيان بقوله إن المجتهد لا يجد في الشريعة بعد كمالها «رفعا لحكم من أحكامها؛ لا بحسب عموم المكلفين، ولا بحسب خصوص بعضهم ، ولا بحسب زمان دون زمان ، ولا حال دون حال؛ بل ما أثبت سببا فهو سبب أبدا لا يرتفع؛ وما كان شرطا فهو أبدا شرط؛ وما كان واجبا فهو واجب أبدا؛ أو مندوبا فمندوب؛ وهكذا جميع الأحكام ، فلا زوال لها ولا تبدل، ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك»[٥].

---

(١) الموافقات ٣/ ٢٠١.

(٢) الموافقات ٣/ ٢٠٠.

(٣) السنن الكبرى للبيهقي ٩/ ٢٩٥.

(٤) السنن الكبرى ٩/ ٢٩٥.

(٥) الموافقات ١/ ٤٨.

تغير الأحكام بتغير الأزمان:

ما تقرر هنا في هذا الأصل لا يتعارض مع قاعدة: «الأحكام المبنية على العرف تتبدل بتبدله»، والتي صاغها بعض متأخري الحنفية بلفظ: «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان»[١].

بل يتفق معها كل الاتفاق إذا هي فهمت وفق مقاصد الشريعة، وضوابط الفهم السليم، وذلك أن الذي يتغير ليس هو الحكم، وإنما هو النازلة التي تعلق الحكم بها، فقد تعود في زمن آخر أوفي مكان آخر ولكنها تختلف عن الأولى في بعض خصائصها وحيثياتها فتستدعي حكما آخر، وهنا نصبح أمام حادثتين متغايرتين؛ فالأولى لم يتغير حكمها فهي باقية على ما كانت عليه، والثانية مستأنفة، وهذا مسلك دقيق من مسالك الاجتهاد غلط فيه كثير من الباحثين حيث اتخذوا من هذه القاعدة قاعدة لنسخ أحكام الشريعة وتغييرها[٢] وغاب عن هؤلاء أن النازلة الواحدة تختلف من شخص إلى شخص، في الزمان الواحد والمكان الواحد فقد تنزل بشخصين نازلة متحدة في الظاهر؛ ولو وردا على مجتهد لأفتاهما بحكمين مختلفين لاختلاف النازلتين. وهذا المعني هو الذي قصده ابن القيم حين عقد فصلا «في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة، والأحوال والنيات والعوائد»[٣]، بيّن فيه ضرورة مراعاة المفتي حال السائل وواقع السؤال ووقته ومكانه[٤].

---

(١) انظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام ١/ ٤٣، و شرح القواعد الفقهية للزرقاء ١٧٣، الوجيز في إيضاح القواعد ٣١٠.

(٢) انظر: الثبات والشمول ٤٥٢.

(٣) إعلام الموقعين ٣/ ٣.

(٤) يقول علي حيدر في شرحه لقاعدة تغير الأحكام: إن الأحكام التي تتغير بتغير الأزمان هي الأحكام المستندة على العرف والعادة؛ لأنه بتغير الأزمان تتغير احتياجات الناس وبناء على هذا التغير يتبدل العرف والعادة وبتغير العرف والعادة تتغير الأحكام. درر الحكام شرح مجلة الأحكام ١/ ٤٣. وبهذا يظهر أن من عبر بهذا اللفظ عن هذه القاعدة إنما يقصد الأحكام المبنية على العرف لا مطلق الأحكام، وتجدد العرف يقتضي استئناف الحكم.

أما ما ذكره العلماء من اختلاف الأحكام تبعا لاختلاف العوائد فليس باختلاف في الحكم نفسه؛ لأن الحكم إنما وضع ليبقى ثابتا ودائما أبدا، «وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها»(١)، فلو حكم مجتهد بأن القول قول الزوج بعد الدخول في دفع الصداق اعتمادا على العرف ثم تغير ذلك العرف فحكم بالعكس وهو أن القول قول الزوجة بعد الدخول فإن هذا «ليس باختلاف في الحكم؛ بل الحكم أن الذي ترجح جانبه بمعهود أو أصل، فالقول قوله بإطلاق؛لأنه مدعى عليه، وهكذا سائر الأمثلة فالأحكام ثابتة تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق»(٢).

والقول الضابط في مسألة تغير الأحكام بتغير الزمان هو ما ذكره الشاطبي في كلامه على تحقيق المناط من «أن كل صورة من الصور النازلة نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير، وإن تقدم لها نظير في نفس الأمر فلم يتقدم لنا، فلابد من النظر فيها بالاجتهاد»(٣)، حتى يتحقق منا طها ويثبت لنا أن هذه النازلة هي عين النازلة التي تقدمت فنعطيها نفس الحكم، أو يثبت أنها تختلف بوجه من وجوه الاختلاف عن النازلة الأولى فتكون غير داخلة تحت الحكم الأول أصلا، بل أخرجتها العوارض التي طرأت عليها عن كونها مماثلة الأولى ومن ثم صارت نازلة مستأنفة تحتاج إلى حكم آخر(٤).

---

(١) الموافقات ٢/ ٢١٤.

(٢) الموافقات ٢/ ٢١٤.

(٣) الموافقات ٤/ ٥٤

(٤) إذا اجتهد المجتهد في مسألة ثم تغير اجتهاده فيها بعد مدة، فإنه لا يخلو من أمرين:

الأول: أن يكون تغييره الاجتهاده الأول بناء على علم كان يجهله وطرأت عليه معرفته، ومن ثم تبين له خطؤه.

الثاني: أن يكون إنما غير اجتهاده مراعاة لتغير تلك النازلة واختلافها عن الأولى في الزمان والمكان أو الحال أو المآل..، وفي كلتا الحالتين لا يكون ذلك تغييرا في الحكم؛ لأن الحكم الأول في الصورة الأولى ليس حكما في الواقع لتلك النازلة، بل نسبته إليها كانت على سبيل الخطأ. وفي الصورة الثانية التغير إنما حدث في النازلة،فيكون ذلك جاريا على وفق ما قررنا.والعلم عند الله.

و الحاصل أن الأحكام مستقرة وثابتة لا تغير ولا تتبدل وإنما تتغير مناطاتها، فهناك أحكام تدور مع عللها وجودا وعدما، وهناك أحكام تتخلف شروطها، فلا يمكن العمل بها حتى يتحقق شرطها، ويمكن تطبيقها؛ لأن الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط.

وقد ينقطع محل الحكم من الوجود فلا تقع المطالبة به في ذلك المحل لأنه تكليف بالمحال[1].

وعلى هذا فإن القول بأن الحكم يتغير إذا لم يتحقق مناطه في واقعة معينة غفلة أو تغافل، فالحكم باق على حاله ولكن يجب العدول بتلك النازلة التي لم يمكن تنزيله عليها إلى حكم آخر يتنزل عليها ويتحقق مناطه فيها.

مراعاة كمال الشريعة في الاجتهاد تأصيلا وتقصيدا:

الشريعة كما تقدم إنما جاءت لتحكم وتحكّم في جميع أمور الدنيا والآخرة، فأحكامها شاملة لكل شيء في الوجود، وليست هناك واقعة تحدث في الدنيا إلا ولله فيها حكم شرعي وارد في الكتاب أو السنة، وهذا معنى الكمال الوارد في قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا﴾[2].

والمعنى كما يقول الإمام محمد بن جرير الطبري (ت: ٣١٠ هـ): «اليوم أكملت لكم أيها المؤمنون فرائضي عليكم وحدودي، وأمري إياكم ونهيي وحلالي وحرامي وتنزيلي من ذلك ما أنزلت منه بوحيي على لسان رسولي والأدلة التي نصبتها لكم على جميع ما بكم الحاجة إليه من أمر دينكم فأتممت لكم جميع ذلك فلا زيادة فيه بعد اليوم»[3]؛ فالشريعة كاملة لا تحتاج إلى زيادة بل إن الزيادة فيها باطلة بمجرد كونها زيادة.

---

(١) انظر: الاجتهاد: الريسوني ١٥٨ - ١٥٩.

(٢) سورة المائدة، الآية [٣].

(٣) تفسير الطبري ٦/ ٧٩.

وعلى هذا فكل أصل يستنبطه المجتهد، وكل قاعدة يقعدها، وكل مقصد يثبته يجب أن يُقيم عليه الدليل حتى تثبت نسبته إلى الشريعة ثبوتا قطعيا بأن يكون مستندا إلى كتاب أو سنة متواترة لكي يكون أصلا صالحا لبناء الأحكام عليه[1]، والأدلة المعتبرة في الشريعة كلها من هذا النمط فهي راجعة إليها وليست مستقلة عنها، يوضح ذلك أمران:

الأول: معنى التفصيل الوارد في القرآن، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا﴾[2]، وقوله: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَٰهُ تَفْصِيلًا﴾[3]، وقوله: ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ﴾[4].

و قد فسر الإمام الشاطبي معنى التفصيل[5] الوارد في شأن القرآن بأن الأدلة الشرعية كلها راجعة إليه، واستدل على ذلك بما يلي:

١- أن السنة على كثرتها وكثرة مسائلها؛ إنما هي مفسرة للقرآن برهان ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[6].

٢- أن من نظر في الكليات المعنوية التي ترجع إليها الشريعة - وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات ، ومكملاتها - وجد القرآن قد تضمنها على الكمال.

---

(١) انظر: الموافقات ٣/ ٢٣٧.

(٢) سورة الأنعام، الآية [١٤٤].

(٣) سورة الإسراء، الآية [١٢].

(٤) سورة يوسف، الآية [١١١].

(٥) انظر: تفسير الطبري ٨/ ٨.

(٦) سورة النحل، الآية [٤٤].

٣- أن باقي الأدلة إنما نشأ عن القرآن وإليه يرجع[1].

ثم بنى على هذا ضابطا في التأصيل؛ وهو أنه لابد للمجتهد في كل مسألة يريد «تحصيل علمها على أكمل الوجوه أن يلتفت إلى أصلها في القرآن»[2].

الثاني: أن من كمال الشريعة استغناؤها عن الأدلة والمناهج الزائدة على ما تضمنته؛ إذ فيما تضمنته كفاية لمن نظر فيها وهو مستكمل لشروط النظر.

وبالجملة فلن يعجز مجتهد - إذا كان مجتهدا حقا - أن يُقيم البرهان القاطع من الشرع على ما يدعي أنه أصل من الأصول، أو مقصد من المقاصد، فإذا لم يأت بالبرهان على ما يدعيه، ولم ننسبه إلى العجز أو التقصير ، فلا أقل من أن لا نعتبر قوله، ولا نلتفت إلى دعواه.



(١) انظر: الموافقات ٣/ ٢٣٢-٢٣٣.

(٢) الموافقات ٣/ ٢٣٦.

المبحث الثالث
ضوابط التجديد في المقاصد

مفهوم التجديد:

التجديد في اللغة من تجدد الشيء إذا صار جديدا، والجدة بالكسر هي نقيض البلى.

فالتجديد في معناه اللغوي هو إعادة الشيء على ما كان عليه قبل أن يخلق ويتطرق إليه البلى.

وأصل مشروعية التجديد في الدين الحديث الوارد عن النبي ﷺ أنه قال: (**إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها**)[1]، ومعنى التجديد في الشرع لا يبعد عن معناه في اللغة؛ فلا يعني تبديل الدين ولا تغييره على رأس كل مائة سنة؛ وإنما يعني إعادته إلى جوهره الصحيح الذي كان عليه زمن النبوة، وتنقيته من الشبهات والأباطيل التي قد تعلق به بسبب الغلو فيه والتحريف، والاجتهادات الخاطئة؛ فتجديد الدين باختصار: هو إعادته إلى الحياة بعد تنقيته من الابتداع والتحريف، وإحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة.

(١) متى يكون التجديد؟

في قوله ﷺ: (**..على رأس كل مائة سنة**)[2]، معنى بليغ وضابط مهم من ضوابط التجديد؛ وهو أن التجديد في الدين لا يكون اعتباطا في كل حين ودون مسوغ؛ بل لابد من أن تتحقق الحاجة إليه، وتتوفر الدواعي له، وذلك لا يكون إلا في مدة زمنية معتبرة، وإلا كنا أمام تجديد للدين كل سنة أو سنتين من غير ضرورة ولا حاجة، ومعلوم أن تجديد الجديد يؤدي إلى تغييره أو استبداله بغيره.

---

(١) سنن أبي داود: باب ما يذكر في قرن المائة ٢/ ٥١٢، ٤/ ١٠٩. وانظر: شرحه في عون المعبود ١١/ ١٦٠، وفيض القدير ٢/ ٢٨١ ٢٨٢.

(٢) سنن أبي داود: باب ما يذكر في قرن المائة ٢/ ٥١٢، ٤/ ١٠٩.

(٢) طبيعة التجديد:

وهي العودة بالإسلام إلى أصوله الصحيحة ومنابعه الأصلية في عصر النبوة والخلافة الراشدة، ويكون ذلك بعرض مشكلات العصر على ميزان الشرع الصحيح بعد تنقيته مما يلحقه من الأمور المستحدثة مع التصدي لها وكشف زيفها، وتبرئة الإسلام من كل الاجتهادات الكاذبة الخاطئة التي يروم أصحابها بها الزيادة في الدين أو النقص منه.

(٣) من يحق له التجديد؟:

وهم الأئمة المجتهدون لا غيرهم؛ فلابد للمجدد أن يكون عالما ومجتهدا في المجال الذي يجدد فيه[1]، وقد يكون فردا أو جماعة لأن لفظ "من" يعم جملة من العلماء من كل طائفة وكل صنف من مفسر ومحدث وفقيه ونحوي ولغوي وغيرهم، وذهب ابن حجر (ت ٨٥٢هـ): «إلى أنه يجوز أن تكون جماعة متعددة من أنواع المؤمنين ما بين شجاع وبصير بالحرب وفقيه ومحدث ومفسر وقائم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وزاهد وعابد ولا يلزم أن يكونوا مجتمعين في بلد واحد بل يجوز اجتماعهم في قطر واحد وافتراقهم في أقطار الأرض»[2].

(٤) مجال التجديد في الشرع:

أما مجال التجديد فيشمل كل العلوم الإسلامية من تفسير وحديث وفقه وأصول..، وكذلك جميع المجالات كالعقيدة والعبادات والعادات والمعاملات وشتى أمور الحياة.

فهذا هو المفهوم العام للتجديد في الدين، وقد تبين منه أنه لا يقصد به تعديل نص ولا تفسيره تفسيرا يخالف الطرق المعهودة التي أجمع عليها العلماء ولا هو يحصل بتطويع أحكام الشريعة للواقع وإخضاع مناهجها له كلما تغير هذا الواقع أواضطرب كما تبين أن العلماء المجتهدين هم وحدهم الذين يستطيعون القيام بهذا التجديد إذا توفرت أسبابه وشروطه.

---

(١) انظر: عون المعبود ١١/ ٢٦٣.

(٢) فتح الباري ١٣/ ٢٩٥.

التجديد في المقاصد:

لاتزال مقاصد الشريعة - على ما كتب فيها في العصر الحديث من الكتب و الدراسات المهمة - في حاجة ماسة للتجديد في أغلب مباحثها وموضوعاتها، ولا يبعد أن يقال إن المرحلة التي وصلها "علم المقاصد" على يد الشاطبي هي نفس المرحلة التي أوصَل الشافعي إليها علم أصول الفقه قبل أن ينضج هذا العلم فيما بعد على يد جهابذة من العلماء من أمثال الإمام الجصاص و الباقلاني والجويني والغزالي ومن جاء بعدهم.

أما المقاصد فلم تجد الاهتمام الكافي إلا في العصر الحديث ، فكثر فيها البحث والتأليف؛ غير أن المتتبع لما كتب فيها يتضح له بجلاء أن كثيرا من تلك الكتب والكتابات يتحدث أصحابها حول المقاصد لا فيها أعني أنهم يتحدثون عن قضايا عامة، ولا يلامسون مصطلحات هذا "العلم" و مباحثه بشكل دقيق وشامل.

وليس من منهجنا في هذا البحث أن نبين الصورة الحالية للمقاصد في كتابات المعاصرين، ولذلك نكتفي بالإشارة إلى أن تجديد المقاصد لا يكون بالدعوة إلى تجاوزها[١]، ولا ينحصر في زيادة المقاصد الضرورية بمقصد سابع أو ثامن[٢]، ولكن التجديد كل التجديد يكون في بيان أركان هذا "العلم" وشروطه وضوابطه، ومعالمه وتمحيص ذلك كله حتى يكتمل بناؤه ونتمكن من إبراز المقاصد في صورة يمكن تطبيقها في واقعنا، وحتى نحصنه من أن يستغل لهدم الدين من طرف الجهلة الخائضين فيه قبل أن يستكملوا المقدمات العلمية الضرورية للنظر فيه.

وأولى خطوات التجديد الصحيحة هي الجمع والتحرير، ثم النقد والتمحيص، وهذه وظيفة المجتهدين في كل عصر، يقول الإمام الجويني: «إن السابق وإن كان له حق الوضع

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة: عبد الجبار الرفاعي ١٠.

(٢) انظر: نحو تفعيل المقاصد: مسألة حصر المقاصد الضرورية في خمسة ١٩١ - ١٠٥.

والتأسيس والتأصيل، فللمتأخر الناقد حق التتميم والتكميل فكل موضوع على الافتتاح قد يتطرق إلى مبادئه بعض التشبيج[1]، ثم يندرج المتأخر إلى التهذيب والتكميل، فيكون المتأخر أحق أن يتبع»[2]، وهذا عين ما فعله الشاطبي في كتابه الموافقات.

ضوابط التجديد في الأصول:

وأهم الضوابط التي تحكم عملية النقد والتتميم تنقسم بحسب موضوعها إلى قسمين: تجديد في المنهج، وتجديد في المادة:

(١) التجديد في المنهج الأصولي:

ونعني به إضافة أصل جديد إلى أصول الفقه بحيث يصبح مدركا من مدارك الأحكام تبنى عليه الفروع وتستنبط على ضوءه. وهذا الضرب من التجديد لاشك أنه في غاية الصعوبة، وهو مع ذلك ممكن، وقد وضع الأصوليون ضوابط لصحته وللاعتداد به من أهمها:

(أ) القطع:

وذلك أن يثبت الأصل ثبوتا قطعيا لأن مدارك الأحكام لا تثبت إلا بالقطع، وممن صرح بهذا الإمام الجويني[3]، والغزالي[4]، وابن العربي[5]، والشاطبي[6]، وغيرهم. يقول الجويني: «إن أصول أدلة الشريعة لا تثبت إلا بما يقتضي العلم من الأدلة القاطعة ومن قال غير ذلك

---

(١) التشبيج: اضطراب الكلام وتفنينه وترك بيانه. انظر: القاموس، مادة «ثبج».

(٢) البرهان ٢/ ١٧٧.

(٣) انظر: كلام الجويني في البرهان ١/ ٨، والتلخيص ٤٥٤.

(٤) انظر: المستصفى ١٧١.

(٥) انظر: المحصول في الأصول لابن العربي ٥٨ ٥٩، و ٦١.

(٦) انظر: الموافقات ١/ ١٥.

فقد زل زلة عظيمة»[١]، يوضح ذلك أن الأصل والمنهج الذي يتخذ قاعدة لاستنباط الأحكام الشرعية على وفقه يحتاج أن تثبت نسبته إلى الشرع ثبوتا مقطوعا به، ولا يهم إن كانت دلالته على الأحكام ظنية؛ فالقياس مثلا قد يكون ظنيا إلا أن أصله ثابت بالدلالة القاطعة على انتصابه دليلا شرعيا، ومن هنا كانت الأدلة المعتبرة في أصول الفقه هي: «المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع[...] ومن هنا اعتمد الناس في الدلالة على وجوب مثل هذا على دلالة الإجماع لأنه قطعي وقاطع لهذه الشواغب..»[٢].

(ب) عدم الخروج عن القواعد العامة للمنهج الأصولي:

نقصد بذلك عدم الخروج كلية عن الخط العام الذي وضعه علماء الأصول، حتى لا يصبح التجديد ذريعة لهدم المنهج الأصولي الذي تواردت عليه عقول العلماء بالنقد والبناء والتمحيص من لدن الشافعي إلى أن وصل إلى ما هو عليه الآن؛ لأن ذلك يرجع بالأصول إلى نقطة الانطلاقة الأولى؛ فنعود إلى الخلاف في تعريف الحكم الشرعي وفي حجية الإجماع والقياس والأخذ بالاستحسان والمصالح المرسلة..، الأمر الذي يقتضي إعادة النظر في كل ما كتبه الأصوليون في مباحث علم أصول الفقه، وهذا يعني استئناف كتابة علم أصول جديد قد لا يؤتي ثماره إلا بعد قرون مقبلة لأنه يحتاج إلى فترة زمنية تتحدد فيها مفاهيمه، وتتضج مصطلحاته وقواعده.

فالتجديد إذاً ينبغي أن يبدأ من حيث انتهى الأقدمون وهذا بالضبط ما فعله الإمام الشاطبي حيث عمل على تجديد أصول الفقه من الداخل دون أن يخرج عن المنهج العام الذي وضعه علماء الأصول، فاستقام له بذلك توسيع دائرة المنهج الأصولي من خلال التركيز على مسائل في علم الأصول أغفلها المتقدمون أو ألمحوا إليها ولم يفصلوا القول فيها؛ فكان

---

(١) التلخيص ٤٥٤.

(٢) الموافقات ١/ ١٩.

الشاطبي يثبتها أولًا ويثبت أنها جارية على وفق المنهج الأصولي ببيان أنها قطعية ثم يؤصلها من كلام المتقدمين من علماء الأصول[1]، وجرياً على هذا المنهج وتأصيلا لهذا الضابط عقد الإمام الشاطبي فصلا قرر فيه أن مخالفة المتقدمين قلما تحدث للمجتهد إذا بذل الوسع وكان من أهل الاجتهاد؛ وإنما تكون في الغالب ممن «لا يكون من أهل الاجتهاد وإنما أدخل نفسه فيه غلطا أو مغالطة»[2]، وبناء على هذا فإنه «يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهمه منه الأولون»[3].

(٢) التجديد في المادة الأصولية:

وهذا الضرب من التجديد منه ما يتعلق بترتيب المادة العلمية، وهيكلتها وتنسيق موضوعاتها، ومنه ما يتعلق بالكشف عن المقاصد الخاصة بالأحكام الجزئية، وهو يتطلب أن تتوفر فيه أربعة أمور:

١- أن يكون المقصد وصفا ثابتا مجزوما به لأن المقاصد الشرعية لا تبنى على التخيلات والأوهام.

---

(١) يرى الدكتور فريد الأنصاري أن تجديد الشاطبي للمصطلح الأصولي اتخذ صورا ثلاثا فهو إما أن يكون وضعا أو نقلا أو تطويرا:

الوضع: ويعني به وضع المصطلح ابتداء مبنى ومعنى مثل "المآل" و"التقصيد" و"تحقيق المناط الخاص"ونحوها من المصطلحات التي لا نجدها عند من تقدمه.

النقل: وهو نقل المصطلح إلى المجال الأصولي من علم آخر على سبيل "الاقتراض" وذلك مثل: مصطلح "القصد" وما تفرع عنه كقصد الشارع، وقصد المكلف..

التطوير: وهو العمل على تغيير مصطلح أصولي (إما بشحنه بمعنى زائد على المعنى القديم، وبتجديده كليا دون المس بصيغته الاصطلاحية) وهذا أكثر الأنواع المذكورة. انظر: المصطلح الأصولي ٨٥٥٨٦.

(٢) الموافقات ٣/ ٤٧ ٤٨.

(٣) الموافقات ٣/ ٤٩.

٢- أن يكون المقصد الشرعي ظاهرا وواضحا بحيث لا يلتبس معناه ولا يُختلف في إدراكه.

٣- أن يكون منضبطا؛ والانضباط يعني أن يكون للمعنى المستنبط قدر، أوحدٌّ غير مشكوك فيه بحيث لا يتجاوزه ولا يقصر عنه.

٤- أن يكون المقصد الشرعي مطردا وذلك بأن يكون كليا وأبديا وعاما في الأمكنة والأزمنة والأشخاص[(١)].

والضابط الشامل الذي ينبغي للمجتهد أن يراعيه في هذا كله هو أنه «ليس إلينا وضع الحكم والمصالح، ولكن إذا وضعها الشارع اتبعناها»[(٢)].

القياس على المقاصد:

لا نعني بالقياس على المقاصد إثباتها بالقياس؛إذ لا مجال للقياس في إثبات القطعيات[(٣)] ولا سبيل إلى إثبات المسائل الأصولية به، فاستعمال القياس في إثباتها وضع له في غير موضعه كما يقول الغزالي[(٤)]، وأيضا: «فإن المقاصد الكلية للشريعة قد تمت، فلا يصح أن يفقد بعضها حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره، فهي الكافية في مصالح الخلق عموما وخصوصا؛ لأن الله تعالى قال: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾[(٥)]، وقال: ﴿مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖ﴾[(٦)] [...] ونحو ذلك من الأدلة الدالة على تمام الأمر وإيضاح السبيل»[(٧)].

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة لابن عاشور ٥١٥٢.

(٢) البرهان للجويني ٢/ ٢١٣.

(٣) انظر: البرهان ١/ ٢٧٠.

(٤) انظر: المستصفى ٣٤١، والمحصول لابن العربي ٥٩.

(٥) سورة المائدة، الآية [٣].

(٦) سورة الأنعام، الآية [٣٨].

(٧) الموافقات ٣/ ٦.

وعلى هذا فإن القياس على المقاصد إنما يعني إلحاق المقيس بالمقيس عليه - وهو هاهنا قصد الشارع - بعد التأكد من ثبوت ذلك المقصد بأدلة قطعية؛ فيكون القياس عليها متأخرا عن ثبوتها، ولا يكون إلا في الأحكام الفرعية؛ فهو إذاً استنباط الحكم الفقهي لمسألة ما، عن طريق ردها إلى معنى ثبت أنه مقصود للشارع وإشراكها في حكمه، بناء على أن المساواة في العلة والحكم تقتضي المساواة في المقصد الذي شرع له الحكم، والدليل على ذلك أن الاتحاد في العلة يستلزم الاتحاد في الحكم، والاتحاد في الحكم يستلزم الاتحاد في المقصد الذي شرع من أجله الحكم، ويمكننا أن نعكس فنقول إن الاختلاف في المقصد يدل على الاختلاف في الحكم والاختلاف في الحكم يدل على الاختلاف في العلة، وهذا كله يدل على صحة التعلق بالمقصد والقياس عليه[1].

وقد صرح الإمام القرافي بأنه يجوز أن يقاس الضروري على الضروري، والحاجي على الحاجي ثم قال: «وأما القسم الثالث الذي ينسب إلى مكارم الأخلاق، فلا يقاس غيره عليه؛ لأنه وضع للاستصلاح، وتعميمه على الخلق في جميع الأوقات يعسر الوفاء به، والذي يحصل به الاستصلاح لا ينضبط في النظر، ولذا أثبت الشارع فيه وظائف تحصل المقصود كما علمه الله»[2]، والعلة في تعذر القياس على هذا القسم هي أنه «لما كان هذا الباب مكرمة معقول المعنى من وجه، وموكولا في أوقات شرعية إلى علم الله من وجه، اشترطت النية في الطهارة لما فيها من التعبد وانفراد الشارع بالغيب فيه، فهو منضبط في علم الله تعالى دون علمنا، بل ظننا، فتعذر القياس عليه بخلاف القسمين الأولين، أمرهما بين منضبط فيتيسر القياس عليهما»[3]،

(١) انظر: المصقول في الأصول ١٢٦.

(٢) نفائس الأصول ٤/ ١٧٤.

(٣) نفائس الأصول ٤/ ١٧٤.

فالقياس في الضروري مثلا جار في جميع مراتبه؛ ففي حفظ النفس: القصاص في القتل بالمثقل، وفي حفظ المال: إلحاق النباش بالسارق، وفي إلحاق النبيذ بالخمر: حفظ العقل وهكذا..

وقد أشار الإمام الجويني إلى هذا المعنى عند كلامه على قياس المعنى حيث قسمه إلى ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: مثل لها بحفظ النفس ثم قال: «فإذا تمهد ذلك، فكل معنى يستند إلى هذه القاعدة ويوافقها من غير اختلاف في مجراه فهو على المرتبة العليا من أقيسة المعاني»[1].

المرتبة الثانية: تعتمد على قياس معتضد بالأصل لكنها ليست مثل المرتبة الأولى، لأنه قد يتطرق إليها الاعتراض، فهي تحتاج إلى مزيد تقرير وتقريب، ومثالها قتل الجماعة بالواحد، فإنه يتطرق إليه الكلام من جهة أن كل واحد منهم ليس قاتلا وقتل غير القاتل فيه مخالفةُ الأمر في تخصيص القتل بالقاتل ويجاب عنه في نظر الجويني بأن إسقاط أصل القصاص عن المشتركين معلوم بطلانه قطعا؛ لأنه مبطل لأصل العصمة[2].

أما المرتبة الثالثة: فقد مثل لها بالمكره على القتل، وذكر وجوه القياس في إثبات القصاص عليه أو على من أكرهه ثم علق على هذه المراتب بقوله: «فالمرتبة الأولى: العلمية تكاد أن تكون جزءا من المنصوص عليه، والمرتبة الأخيرة [...] لم نرسمها مرتبة في القياس، من حيث لم نرها مستقلة»[3].

---

(١) البرهان ٢/ ٢٠٧.

(٢) انظر: البرهان ٢/ ٢٠٩-٢١٠.

(٣) البرهان ٢/ ٢١٦.

ضوابط القياس على المقاصد:

لا شك أن ضبط القياس على المقاصد أمر في غاية الصعوبة؛ لأن الحِكم في الغالب لا يتأتى للمجتهد أن يضبطها بضابط محدد، لخفائها واضطرابها الأمر الذي جعل الإمام الجويني عند الكلام على هذا المسلك يكتفي بـ«تقريب الأمور والإشراف على ما يكاد أن يكون تشوفا إلى الضبط»[1]، ويحذر من اتساع هذا المسلك لأن ذلك يفضي إلى الخروج عن الحصر والضبط.

غير أننا نشير هنا إلى أمرين ينبغي للمجتهد أن يراعيهما عندما يريد القياس على المقاصد:

الأول: أن المقاصد والمصالح مقصورة على أحكامها، ومختصة بها، ووظيفة المجتهد إثبات وجود ذلك المقصد أو تلك المصلحة في الفرع الذي يريد إلحاقه بها، وإشراكه في حكمها؛ لأن المقاصد، وكذا رعاية المصالح قد تنحصر في المنصوص عليه، وهذا - كما يقول الجويني - «ليس مختصا بحكم واحد، بل هو مطرد في جملة المصالح الشرعية، فكل مصلحة مختصة بحكمها، وغاية القائس ضم جزئي في المنصوص عليه إلى القاعدة الكلية»[2]، و هذا المعنى صاغه الشاطبي فيما يشبه القاعدة وهي «أن الأصل في الأحكام الشرعية أن لا يتعدى بها محالها حتى يعرف قصد الشارع لذلك التعدي؛ لأن عدم نصبه دليلا على التعدي دليل على عدم التعدي، إذ لو كان عند الشارع متعديا لنصب عليه دليلا، وو ضع له مسلكا»[3].

الثاني: أن الشارع قد يراعي ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر في الأفراد ولا يعتبره في الجنس، وقد مثل لذلك القرافي بـ"الضرورة والحاجة" فقد «لا يكتفي الشارع بحصولها في

(١) البرهان ٢/ ٢٠٥.

(٢) البرهان ٢/ ٢١٣.

(٣) الموافقات ٢/ ٢٩٣.

الجنس لفحش ذلك الفعل بل لابد من وقوعه للشخص كأكل الميتة، وقد يشتد القبح فلا يباح مع الضرورة في مورد الشرع، بل يوجب الانقياد للتهلكة، لفرط القبح كالمكره على الزنا والقتل، لا يباحان له»[١].

وهذا ما يدلك على دقة هذا المسلك وخطورته، ولهذا السبب منع بعض العلماء التعليل بالحكمة مطلقا، واشترط آخرون فيها أن تكون مضبوطة بضابط؛ لأنها إذا لم تكن منضبطة كان الجمع بها ممتنعا لاحتمال التفاوت فيها بين الأصل والفرع، ولأن الحكم مما يختلف باختلاف الصور والأشخاص والأزمان والأحوال[٢].



(١) نفائس الأصول ٤/ ١٧٤.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ٣٢٠ ٣٢١.





الخاتمـــــة





الخاتمة

من خلال ما تقدم يمكن الخروج بالنتائج الآتية:

* إن علماء الأصول استطاعوا من خلال الاستقراء، وما قرره علماء اللغة أن يضعوا مجموعة من القواعد والضوابط اللغوية الدقيقة يمكن التوصل بها إلى فهم واستنباط الأحكام من النصوص فهما سليما، وساعدهم في ذلك أنهم التزموا منهجا خاصا في بيان علاقة اللفظ بالمعنى يرتكز على ثلاثة أمور:

- الربط بين اللفظ وقصد المتكلم، وكان لالتفات الأصوليين إلى فكرة القصد أن تمكنوا من إدراك منطوق النص ومعقوله ولم يقفوا عند حدود اللفظ فقط، وهذا الملمح المنهجي في الاجتهاد الأصولي هو الذي أعان على حل بعض الإشكالات الدلالية وبخاصة عند تعارض ظواهر النصوص، فكان الرجوع إلى القصد عاملا على تحديد المعنى المقصود بدقة.

- الاستعانة بأنواع القرائن السياقية والحالية واللفظية...التي تحدد المعنى وتؤثر في دلالة اللفظ.

- التقسيم المنهجي المحكم والدقيق للألفاظ، الذي يقوم على إدراك لقيمتها الدلالية من جانب، والفروق القائمة بين أنواع من الألفاظ المتقاربة في الظاهر والمتباينة في الواقع من جهة ثانية، مع مراعاة علاقة اللفظ بالمعنى من خلال التمييز بين أصل اللفظ في وضعه للمعنى، واستعماله في حالة نقله.

وقد مثلنا لذلك بتقسيم كل من الإمام الغزالي والرازي والآمدي وابن الحاجب، وعرضنا لمفهوم اللفظ والمعنى ووجوه الدلالات عند الأصوليين، مع بيان مناهجهم في الكشف عن دلالات الألفاظ.

* حاول البحث الكشف عن أهم المسالك التي سلكها علماء الأصول في اجتهادهم في إثبات دلالات الألفاظ عند تعارض مقتضياتها، أي عندما يكون اللفظ دالا على معان مختلفة ومتعارضة أحيانا ويمكن حمله على أي من تلك المعاني، الأمر الذي استدعى من الأصوليين وضع منهج واضح ومحدد ومنسجم، لحمل اللفظ على واحد من تلك الاحتمالات، حتى لا يقع المجتهد في التناقض، فيرجح في مكان ماينفيه في آخر.

* اهتم البحث كذلك بتحديد مفهوم الأدلة وذكر صفات الدليل الشرعي وأقسامه، وبيان مصادر الأحكام ووجوه دلالتها وحجيتها ومراتبها في الاستدلال، وشروط الاستدلال، مع الاقتصار من ذلك على ماله تعلق بمناهج استنباط الأصول، أوباستخراج القواعد المعِينة على ذلك، وقد حاولنا أن نقرب أوجه الخلاف الراجع إلى المفهوم في بعض الأدلة ولم يكن من الممكن حصر جميع أوجه الخلاف لأنها تند عن الحصر.

* في دراستنا لمناهج الأصوليين في الاجتهاد الأصولي، تم رصد بعض المناهج التي يسلكها علماء الأصول في إثبات القضايا الأصولية والاستدلال عليها، وقد عرضنا الأسباب التي ترجع إلى الاختلاف في تطبيق تلك المناهج التي استخدمها الأصوليون، وإلى طبيعتها ومميزاتها، والمآخذ عليها، ومدى التزام الأصوليين بها، وبينا أمورا منها:

- أنَّ حصر مناهج التصنيف في الطرق المشهورة - التي هي طريقة المتكلمين وطريقة الفقهاء، طريقة الجمع بين الطريقتين - أمرٌ غير دقيق، رغم تواتر معظم الكاتبين في مناهج التصنيف عليه، و السبب فيما يظهر أن هؤلاء اعتمدوا على مقولة ابن خلدون الذي يعدّ أول من ذكر هذا التقسيم، و تناقلوها دون مناقشة لها.

- أن ما ذكره ابن خلدون غير حاصر لمناهج التصنيف، إذ أغفل مناهج متميزة، وكتباً شهيرة في علم أصول الفقه، مثل كتاب التقريب والإرشاد للباقلاني وقواطع الأدلة لابن السمعاني، والواضح لابن عقيل ...

- أن تسمية منهج غير الأحناف، بمنهج المتكلمين، - لما في طريقتهم من الشَّبَه، بطريقة أهل الكلام التي تستند إلى الدليل العقلي دون نظر في الجزئيات - تسمية غير دقيقة، وهي تعتمد على النظر إلى مذاهب المؤلفين في علم الأصول، أكثر مما تعتمد على استقراء مناهجهم في التأليف.

* ركز البحث كذلك على بيان الشروط والضوابط التي وضعها الأصوليون للاجتهاد، من خلال وضع ضوابط عامة وخاصة للاجتهاد الأصولي بناء على استقراء كلام الأصوليين، وكذلك وضع مرتكزات لضبط الاجتهاد في المقاصد لأنها من أهم المباحث الأصولية التي تحتاج إلى وضع الضوابط ومن ذلك:

١) أن العقل في باب المقاصد مدرك وليس بحاكم، فهو أداة لفهم أسرار الشريعة واستنباط أحكامها منها، وهو محكوم بالشرع ومكلف بالإذعان له وليس حاكما عليه، وقد بيّنا أن المعتزلة لا يخالفون في هذا ، وأن المجتهد إذا نظر بعقله في أدلة الشريعة فإنما يبحث عن حكم الشرع لا عن حكم العقل، وأن الناظر في أصول الشريعة ومقاصدها، تأسيسا أو تنزيلا، يجب أن ينظر فيها من حيث وضعها الشارع على ما هي عليه لا بحسب ما يؤديه إليه عقله.

٢) أنه لابد في التقصيد من دليل خاص ؛ وذلك لأن تعليل النصوص والأحكام بعلة مستنبطة يحتاج إلى دليل يثبت صلاحية تلك العلة للتعليل، وصحة وجودها في ذلك النص أو الحكم الذي يدعي أنه أصل.

٣) لابد في الاجتهاد من البناء على أصل قام الدليل على اعتباره.

٤) المقاصد لا يمكن أن تتعارض مع النصوص تعارضا يؤدي إلى إلغاء النصوص أو تعطيلها؛وذلك لأن الإعراض عن النص إعراض عن المقصد، وقد ذكرنا أوجه التعارض المحتملة، وبيّنا وجوب الجمع عند ظهور هذا التعارض؛ وذلك بإجراء النص المخالف مجرى التخصيص أو العكس.

٥) تجب المحافظة على استقرار الأحكام لئلا يكون الاجتهاد وسيلة إلى تغيير الشريعة أو الزيادة فيها أو النقص منها، وبناء على ذلك فإنه يجب على المجتهد أن لا ينظر إلى الأحكام الشرعية نظر تعديل أو تبديل، وإنما ينبغي أن ينحصر نظره في الوقائع والنوازل لردها إلى تلك الأحكام بوجه من وجوه الرد المعروفة في أصول الفقه.

٦) يجب على المجتهد مراعاة كمال الشريعة في الاجتهاد تأصيلا وتقصيدا وعليه فلابد له من أن يُقيم البرهان القاطع من الشرع على ما يدعي أنه أصل من الأصول أو مقصد من المقاصد.

٧) التجديد في الأصول يكون على ضربين:

*** تجديد في المنهج الأصولي، وهذا يتطلب أمرين:**

- أنْ تثبت نسبته إلى الشريعة ثبوتا قطعيا؛ لأن مدارك الأحكام وأصول الشريعة، لا تثبت إلا بما يفيد القطع .

- عدم الخروج كلية عن القواعد الكلية للمنهج الأصولي الذي اتفق عليه علماء الأصول قديما وحديثا.

* تجديد في مادة الأصول: فالمقاصد مثلا في حاجة إلى ترتيب مادتها العلمية، وهيكلتها، وتنسيق موضوعاتها، مع مواصلة الكشف عن المقاصد الخاصة بالأحكام الجزئية، لكن وفق الضوابط التي ذكرنا.

٩) القياس على المقاصد ممكن إلا أنه في الغالب غير منضبط؛ لذلك ينبغي للقائس أن يحذر الانزلاق وأن لا يغفل النظر إلى أمرين:

الأول: أن الأصل في المقاصد والمصالح أنها مقصورة على أحكامها ومختصة بها حتى يثبت تعديها.

الثاني: أن الشارع قد يعتبر المقصد في الأفراد ولا يعتبره في الجنس.

وأخيرا أعود فأذكّر بأن هذا البحث لا يعدو كونه محاولة بادئة لن تسلم من نقص البدايات عسى أن أكون وفقت فيها إلى لفت أنظار الباحثين إلى أهمية البحث في مناهج الاجتهاد وضوابط النظر في أصول الشريعة ومقاصدها.

وكثير من القضايا التي ناقشها هذا البحث يمكن أن تستقل بالدراسة،لذا فإني أؤكد على مواصلة البحث في ضوابط التجديد و المقاصد وفي ضوابط الاجتهاد المقاصدي والاجتهاد الأصولي جملة؛ سواء كان اجتهادا في الأصول أو بها، وكذلك البحث في الضوابط الخاصة بكل علم من العلوم الشرعية، فعن طريق مواصلة الكشف عن الضوابط يمكننا وضع ميزان علمي ومنهجي دقيق يميز به الصحيح من السقيم، والمقبول من المردود، به تعود إلى علم أصول الفقه هيبته ومكانته، وبه تنقل المقاصد من اضطراب "الفكر" إلى انضباط العلم.

إن مواصلة البحث في الاجتهاد في علم الأصول ضرورة وعلمية، والأمة في حاجة ماسة إلى دراسات جادة تهدف إلى وضع أسس منهجية للتجديد الأصولي تقوم على ملاحظة القواعد الأساسية التي اتبعها الأوائل في بناء هذا العلم وتتعهدها بالنقد والتمحيص

والإكمال، وذلك لكي يكون الاجتهاد المعاصر أتم نظرا وأهدى سبيلا، ولكي يواكب فهمُنا للشرع سيرَنا في هذه الحياة، ويتم التجديد في انضباط تام دون خروج عن قواعد الشرع وسلطانه.

والله على ما نقول وكيل

والحمد لله الذي بنعمته وجلاله تتم الصالحات.







الفهـــارس

وتشمل:

* فهرس المصادر والمراجع.
* فهرس الموضوعات.





فهرس المصادر والمراجع

○ أبجد العلوم: الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم:صديق بن حسن القنوجي تحقيق عبدالجبار زكار، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٧٨.

○ أبجديات البحث في العلوم الشرعية: د. فريد الأنصاري، منشورات الفرقان؛ الطبعة الأولى ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

○ الإبهاج في شرح المنهاج: علي بن عبد الكافي السبكي وعبد الوهاب السبكي، تحقيق جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

○ إجابة السائل شرح بغية الآمل:الإمام محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني تحقيق القاضي حسين بن أحمد السياغي و الدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨٦.

○ الاجتهاد أصوله وأحكامه: محمد بحر العلوم، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع بيروت – لبنان؛ الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

○ الاجتهاد المقاصدي: د.نور الدين بن مختار الخادمي كتاب الأمة الطبعة الأولى رجب ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

○ الاجتهاد عبد المنعم النمر: الهيئة المصرية للكتاب؛ الطبعة الثانية ١٩٨٧م.

○ الاجتهاد في الإسلام أصوله أحكامه آفاقه: د.نادية شريف العمري، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت؛ الطبعة الثالثة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

○ الاجتهاد في الشريعة الإسلامية د. يوسف القرضاوي، دار القلم؛ الطبعة الأولى ١٩٩١م.

○ الاجتهاد في الشريعة الإسلامية نشأته وتطوره والتعريف به: الوافي المهدي دار الثقافة الطبعة الأولى الدار البيضاء١٤٠٥هـ-١٩٨٤م.

○ الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر: يحيى محمد مؤسسة الانتشار العربي الطبعة الأولى ٢٠٠٠م.

○ الاجتهاد والحياة، حوار على الورق محمد الحسيني، الغدير للطباعة والنشر الطبعة الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

○ الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام د. مهدي فضل الله، دار الطليعة؛ الطبعة الأولى ١٩٨٧م.

○ الاجتهاد ورعاية المصلحة ودرء المفسدة في الشريعة الإسلامية: عبد العزيز بن عبد الرحمن السعيد، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية؛ طبعة ١٤٠٤هـ -١٩٨٤م.

○ الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة: د. أحمد الريسوني، أ. محمد جمال باروت، دار الفكر - دمشق، دار الفكر المعاصر - بيروت؛ الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

○ إحكام الفصول في أحكام الأصول: الإمام أبو الوليد الباجي (ت ٤٧٤هـ) تحقيق عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي بيروت - لبنان؛ الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ ١٩٨٦م.

○ الإحكام في أصول الأحكام: الإمام العلامة علي بن محمد الآمدي علق عليه العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي المكتب الإسلامي بيروت الطبعة الثانية ١٤٠٢ هـ.

○ الإحكام في أصول الأحكام: الإمام أبو محمد على بن حزم الأندلسي الطبعة الثانية: مطبعة العاصمة بالقاهرة.

○ الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين: د.خليفة بابكر الحسن مكتبة وهبة الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

○ آراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويما د. علي بن سعد بن صالح الفويحي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع؛ الطبعة الأولى ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.

○ إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول:الإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني ت١٢٥٠هـ تحقيق محمد سعيد البدري أبو مصعب، دار الفكر بيروت ١٤١٢ – ١٩٩٢.

○ إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد:الإمام محمد بن إسماعيل الصنعاني ت ١١٨٢ تحقيق صلاح الدين مقبول أحمد الدار السلفية الكويت ١٤٠٥هـ.

○ أساس البلاغة: جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري تحقيق عبدالرحيم محمود دار صادر بيروت ١٩٨٢م.

○ الاستدلال وأثره في الخلاف الفقهي:د.هشام تريسة دار بن حزم الطبعة الأولى بيروت ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

○ الأشباه والنظائر في الفروع زين الدين بن إبراهيم بن نجيم، تحقيق وتقديم محمد مطيع الحافظ، دار الفكر دمشق؛ الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

○ الأشباه والنظائر:الإمام عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي(ت ٩١١هـ) تحقيق دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٣هـ.

○ أصول التشريع الإسلامي: الأستاذ علي حسب الله، دار المعارف مصر؛ الطبعة الرابعة ١٣٩١هـ، ١٩٧١م.

○ أصول السرخسي (المحرر في أصول الفقه):تأليف الإمام أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت٤٥٠هـ)تحقيق أبي عبد الرحمن صلاح بن محمد عويضة دار الكتب العلمية الطبعة الأولى ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

○ الأصول العامة للفقه المقارن محمد تقي الحكيم - دار الأندلس.

○ أصول الفقه الإسلامي وهبة الزحيلي؛ الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

○ أصول الفقه الإسلامي: د.محمود محمد الطنطاوي مكتبة النهضة ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

○ أصول الفقه الإسلامي:د.أحمد فراج حسين الدار الجامعية بيروت ١٩٩١م.

○ أصول الفقه للمظفر الشيعي مؤسسة الأعلمي بيروت(بد-ت)

○ أصول الفقه محمد أبو زهرة (بد-ت)

○ أصول الفقه: بدران أبو العينين دار المعارف ١٩٦٥م.

○ أصول الفقه: محمدزكريا البرديسي مطبعة دار التأليف الطبعة الثانية مصر١٣٨١هـ-١٩٦١م.

○ أصول الفقه:محمد الخضري بك دار الفكر ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

○ أصول الكرخي (الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية): للإمام أبي الحسن الكرخي (ت٣٤٠هـ)ومعها ذكر أمثلتها ونظائرها للإمام نجم الدين عمر بن أحمد النسفي (ت٥٣٧هـ): مكتبة الخانجي بالقاهرة الطبعة الثانية١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

○ أصول مذهب الإمام أحمد:د.عبد الله بن عبد المحسن التركي مؤسسة الرسالة الطبعة الثالثة ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

○ أضواء على قضية الاجتهاد في الشريعة الإسلامية د. السيد عبد اللطيف كساب؛ الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

○ الاعتصام:.الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي تحقيق سيد إبراهيم دار الحديث الطبعة الأولى١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

○ إعلام الموقعين عن رب العالمين: الإمام محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية(ت ٧٥١ هـ) دراسة وتحقيق: طه عبدالرؤوف سعد مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، القاهرة ١٣٨٨هـ.١٩٦٨م.

○ أفعال الرسول ﷺ دلالاتها على الأحكام:.د.محمد العروسي عبد القادر دار المجتمع للنشر والتوزيع الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

○ أقضية رسول الله ﷺ :.للعلامة أبي عبد الله محمد بن الفرج القرطبي(ت ٤٩٧هـ) اعتنى به محمد نزار تميم وهشيم نزار تميم دار الأرقم الطبعة الأولى ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

○ الأم: الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي ت٢٠٤، مع مختصر المزني: دار الفكر الطبعة الثانية بيروت ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣م.

○ الإمام في بيان أدلة الأحكام: الإمام عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام السلمي تحقيق رضوان مختار بن غربية دار البشائر الإسلامية بيروت ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

○ الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف: الإمام أحمد بن عبد الرحيم ولي الله الدهلوي ت١١٧٦هـ تحقيق عبد الفتاح أبو غدة دار النفائس بيروت ١٤٠٤.

○ الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة: محيي الدين يوسف بن عبد الرحمن بن الجوزي (ت ٦٥٦هـ) تحقيق محمود بن محمد السيد الدغيم مكتبة مدبولي القاهرة الطبعة الأولى ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

○ البحر المحيط:الإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي (ت ٧٩٤هـ) تحقيق لجنة من علماء الأزهر دار الكتبي الطبعة الثالثة ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٥م.

○ بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله: د. محمد فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

○ بداية المجتهد و نهاية المقتصد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد (ت ٥٩٥هـ) تنقيح وتصحيح خالد العطار دار الفكر بيروت ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.

○ بذل النظر في الأصول: تصنيف الشيخ الإمام محمد بن عبد الحميد الأسمندي، (ت٥٥٢هـ) تحقيق محمد زكي عبد البر، مكتبة دار التراث، القاهرة؛ الطبعة الأولى ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

○ البرهان في أصول الفقه: تأليف إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ) علق عليه وخرج أحاديثه صلاح بن محمد بن عويضة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان؛ الطبعة الأولى ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

○ بيان المختصر شرح مختصر بن الحاجب تأليف شمس الدين أبي الثناء محمود بن عبدالرحمن ابن أحمد الأصفهاني (ت ٧٤٩هـ)، تحقيق د. محمد مظهر بقا، المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مركز إحياء التراث الإسلامي – مكة المكرمة.

○ البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل العتبية أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تحقيق محمد حجي وسعيد اعراب وجماعة، دار الغرب الإسلامي؛ الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

○ تاج العروس في حل جواهر القاموس: أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي تحقيق مجموعة من المحققين دار الهداية.

○ تاريخ آداب العرب:مصطفى صادق الرافعي الطبعة الأولى ١٣٧٣هـ.

○ تأسيس النظر:الإمام عبيد الله بن عمر بن عيسى أبو زيد الدبوسي الحنفي (ت٤٣٢هـ) مكتبة الخانجي بالقاهرة الطبعة الثانية١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

○ التبصرة في أصول الفقه الإمام إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي أبو إسحاق (ت٤٧٦هـ) تحقيق د. محمد حسن هيتو دار الفكر.

○ التحبير شرح التحرير في أصول الفقه: الإمام علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي الحنبلي (ت٨٨٥ هـ) تحقيق د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح مكتبة الرشد السعودية الرياض ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

○ التحصيل من المحصول: سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي، دراسة وتحقيق د. عبدالحميد علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة بيروت؛ الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

○ تخريج الفروع على الأصول شهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني تحقيق د.محمد أديب الصالح، مطبعة العبيكان؛ الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

○ تخريج الفروع على الأصول:.عثمان بن محمد الأخضر شوشان دار طيبة للنشر والتوزيع الطبعة الأولى السعودية الرياض ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

○ تخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية عند الأصوليين خليفة بابكر الحسن، مكتبة وهبة؛ الطبعة الأولى ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

○ ترتيب إصلاح المنطق: لابن السكيت رتبه وقدم له وعلق عليه الشيخ محمد حسن بكائي مجمع البحوث الإسلامية إيران - مشهد - الطبعة الأولى: ١٤١٢.

○ ترتيب الفروق واختصارها: لأبي عبد الله محمد بن إبراهيم البقوري، وزارة الأوقاف المغرب؛ طبعة ١٩٩٩م.

○ التصور اللغوي عند علماء الأصول:السيد أحمد عبد الغفار دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ١٩٨١م.

○ التعريفات علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار البيان للتراث.

○ تعليل الأحكام د. محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت؛ طبعة ١٤٠١هـ.

○ تفسير القرآن العظيم: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت٧٧٤ هـ) دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة:. الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م.

○ تقريب الوصول إلى علم الأصول: للإمام أبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، دار التراث الإسلامي.

○ التقريب والإرشاد (الصغير):الإمام محمد بن الطيب أبوبكر الباقلاني (ت٤٠٣هـ) تحقيق د.عبد الحميد بن علي أبوزنيد مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

○ تقرير الإسناد في تفسير الاجتهاد: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد دار الدعوة الإسكندرية، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.

○ التقرير والتحبير:الإمام محمد بن محمد بن أمير الحاج الحنبلي(ت ٨٧٩هـ) دار الفكر بيروت ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

○ التلحيص في أصول الفقه:.الإمام أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل دار الكتب العلمية الطبعة الأولى بيروت ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

○ تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم: الإمام صلاح الدين أبي سعيد خليل بن كيكلدي العلائي الدمشقي(ت ٧٦١هـ)تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود دار الأرقم الطبعة الأولى ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

○ التمهيد في تخريج الفروع على الأصول:الإمام عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي أبو محمد (ت٧٧٢هـ) تحقيق د. محمد حسن هيتو مؤسسة الرسالة بيروت ١٤٠٠.

○ التنظير الفقهي:د.جمال الدين عطية مطبعة المدينة الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ-١٩٦٧.

○ التنقيحات في أصول الفقه: تأليف شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي؛ تحقيق د. عياض بن نامي السلمي؛ الطبعة الأولى، مطابع الإشعاع الرياض ١٤١٨هـ.

○ تهذيب اللغة: أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري دار إحياء التراث العربي الطبعة: الأولى بيروت ٢٠٠١م.

○ الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية: د.عابد بن محمد السفياني، نشر وتوزيع مكتبة المنارة مكة المكرمة.

○ جامع البيان في تأويل القرآن: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، (ت ٣١٠ هـ) تحقيق: أحمد محمد شاكر.

○ الجامع الصحيح سنن الترمذي: الإمام محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

○ الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه: الإمام محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر دار طوق النجاة الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

○ جامع بيان العلم وفضله أبوعمر يوسف بن عبد البر، دار الفكر.

○ جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع: .السيد أحمد الهاشمي صدقي محمد جميل دار الفكر ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

○ حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، عبد الرحمن بن جاد الله البناني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر؛ الطبعة الثانية ١٣٥٦هـ-١٩٣٧م.

○ حاشية العطار على جمع الجوامع حسن العطار دار الكتب العلمية بيروت ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

○ حجة الله البالغة للإمام الكبير الشيخ أحمد المعروف بشاه ولي الله عبد الرحيم الدهلوي، راجعه وعلق عليه محمد شريف سكّر، دار إحياء العلوم بيروت – لبنان؛ الطبعة الثانية ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

○ الحجة على أهل المدينة للإمام أبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني، رتب أصوله وعلق عليه العلامة السيد مهدي حسن الكيلاني القادري، عالم الكتب؛ الطبعة الثالثة ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

○ حقيقة الخلاف بين المتكلمين:د.علي عبد الفتاح المغربي مكتبة وهبة الطبعة الأولى ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

○ الدرة المختصرة في محاسن الدين الإسلامي: الإمام عبد الرحمن بن ناصر السعدي، دار العاصمة للنشر والتوزيع المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية ١٤١٥هـ.

○ درر الحكام شرح مجلة الأحكام: تأليف علي حيدر؛ منشورات مكتبة النهضة، بيروت.

○ دلائل الإعجاز :عبد القاهر الجرجاني طبعة المنار الطبعة الثانية.

○ ديوان الأعشى الأكبر:١١ شرح وتعليق محمد حسين المطبعة النموذجية الحلمية، مصر.

○ الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض جلال الدين السيوطي، قدم له وحققه الشيخ خليل الميس، دار الكتب العلمية ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

○ الرسالة الإمام محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة ١٣٥٨هـ-١٩٣٩م.

○ رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب: الإمام تاج الدين أبي النصر عبد الوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي تحقيق علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود عالم الكتب بيروت لبنان ١٩٩٩م - ١٤١٩هـ.

○ روضة الناظر وجنة المناظر:الإمام عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد (ت٦٢٠هـ) تحقيق د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد جامعة الإمام محمد بن سعود ١٣٩٩هـ.

○ سنن ابن ماجه مع شرحه الإعلام بسنته عليه السلام: الإمام مغلطاي بن قليج بن عبد الله، أبوعبد الله، علاء الدين (ت ٧٦٢هـ)تحقيق كامل عويضة، مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.

○ سنن أبي داود: الإمام سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد دار الفكر.

○ السنن الكبرى: تصنيف الإمام أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي تحقيق دكتور عبدالغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن دار الكتب العلمية بيروت – لبنان – الطبعة الأولى ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.

○ السنن الكبرى: للإمام الحافظ الجليل أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت٤٥٨هـ) دار الفكر.

○ شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه: الإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي (ت ٧٩٢ هـ) تحقيق زكريا عميرات دار الكتب العلمية بيروت ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

○ شرح القواعد الفقهية الشيخ أحمد الزرقاء، دار الغرب الإسلامي؛ الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

○ شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير محمد بن أحمد الفتوحي بن النجار مكتبة العبيكان الطبعة الأولى الرياض ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

○ شرح اللمع :الإمام أبوإسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي تحقيق عبد المجيدالتركي دار الغرب الإسلامي الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ-١٩٦٦م.

○ شرح تنقيح الفصول:الإمام شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي (ت٦٨٤هـ)دار الفكر ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

○ شرح شافية ابن الحاجب: تأليف محمد بن الحسن الاستراباذي النحوي(ت٦٨٦ هـ) مع شرح شواهده لعبد القادر البغدادي صاحب خزانة الأدب (ت ١٠٩٣هـ) تحقيق الأساتذة:محمد نور الحسن، محمد الزفزاف، محمد يحيى عبد الحميد دار الكتب العلمية بيروت ١٣٩٥ – ١٩٧٥.

○ شرح غاية السول إلى علم الأصول:الإمام يوسف بن حسن بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي الدمشقي الشهير بابن المبرد (ت ٩٠٩هـ) تحقيق أحمد طرقي العنزي دار البشائر الإسلامية الطبعة الأولى بيروت ١٤٢١هـ٢٠٠٠م.

○ شرح مختصر الروضة: أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي تحقيق د. عبد الكريم عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة؛ الطبعة الأولى ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م.

○ شرح مسند أبي حنيفة:الإمام الملا علي القارئي الحنفي دار الكتب العلمية بيروت لبنان.

○ شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل الإمام أبو حامد الغزالي، تحقيق أحمد الكبيسي؛ مطبعة الرشاد بغداد ١٣٩٠هـ- ١٩٧١م.

○ الصحاح: إسماعيل بن حماد الجوهري، دار الكتاب العربي – مصر.

○ صحيح مسلم:الإمام مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي دار إحياء التراث العربي – بيروت.

○ ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة؛ الطبعة الرابعة ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

○ ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة:عبد الرحمن حبنكة الميداني دار القلم الطبعة الرابعة ١٤١٤هـ١٩٩٣م.

○ طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين: د.يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين مكتبة الرشد الطبعة الثالثة ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

○ عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي: الإمام أبوبكر بن العربي، دار الفكر.

○ العدة في أصول الفقه: الإمام أبويعلى محمد بن الحسن الفراء تحقيق د.أحمد بن علي المبارك الطبعة الثانية ١٤١٠هـ.

○ العربية خصائصها وسماتها: د.عبد الغفار حامد هلال مطبعة الجبلاوي القاهرة ١٩٩٥م.

○ العرف الشذي شرح سنن الترمذي: محمد أنور شاه ابن معظم شاه الكشميري الهندي تحقيق محمود أحمد شاكر الطبعة الأولى مؤسسة ضحى للنشر والتوزيع.

○ علم أصول الفقه: عبد الوهاب خلاف،طبع في لبنان؛ الطبعة السابعة ١٣٧٦هـ- ١٩٥٦م.

○ علم أصول الفقه: د.عبد العزيز بن عبد الرحمن الربيعة الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

○ علم الدلالة: د.فريد عوض حيدر مكتبة النهضة المصرية الطبعة الثانية ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

○ علم اللغة بين القديم والحديث:د.عبد الغفار حامد هلال مطبعة الجبلاوي الطبعة الثالثة ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

○ علم المقاصد الشرعية د.نور الدين بن مختار الخادمي، مكتبة العبيكان الرياض؛ الطبعة الأولى ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

○ عون المعبود: محمد شمس الحق العظيم آبادي أبو الطيب، دار الكتب العلمية بيروت؛ الطبعة الثانية ١٤١٥هـ.

○ غريب الحديث: تأليف أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت٢٧٦ هـ) دار الكتب العلمية الطبعة الأولى بيروت ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

○ غريب الحديث:أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي (ت ٢٢٤ هـ) طبع بإعانة وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية تحت مراقبة الدكتور محمد عبد المعيد خان أستاذ آداب اللغة العربية بالجامعة العثمانية الطبعة الأولى بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند ١٣٨٤ هـ. ١٩٦٤ م.

○ غياث الأمم في التياث الظلم:.الإمام أبو المعالي الجويني تحقيق د.مصطفى حلمي و د.فؤاد عبد المنعم أحمد دار العقيدة الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦.

○ فتاوى ابن الصلاح: الإمام عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الشهرزوي أبو عمرو ت٦٤٣هـ تحقيق د. موفق عبد الله عبد القادر مكتبة العلوم والحكم ، عالم الكتب بيروت ١٤٠٧.

○ فتح الباري:الإمام أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ) تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحب الدين الخطيب، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وذكر أطرافها:. محمد فؤاد عبد الباقي: دار الفكر (مصور عن الطبعة السلفية)

○ الفروق: الإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي تحقيق د.عبد الحميد هنداوي المكتبة العصرية الطبعة الأولى بيروت ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

○ الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية:.العلامة المجتهد إبراهيم بن محمد بن عبد الله ابن الهادي الوزير تحقيق محمد يحيى سالم عزان مركز التراث والبحوث اليمني دار المناهل بيروت الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

○ فصول في أصول الفقه لشيخ الإسلام ابن تيمية جمع وترتيب أبي الفضل عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم المكتبة الإسلامية الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

○ الفصول في الأصول:الإمام أبوبكر أحمد بن علي الجصاص الرازي (ت ٣٧٠هـ)تحقيق د.محمد محمد تامر دار الكتب العلمية الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ٢٠٠٠م.

○ فضائح الباطنية: الإمام أبو حامد الغزالي ضبطه عبد الكريم سامي الجندي دار الكتب العلمية الطبعة الأولى بيروت ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢.

○ الفقه الإسلامي آفاقه وتطوره: د.عباس حسني محمد دعوة الحق العدد العاشر، السنة الثانية ١٤٠٢هـ، تصدر عن الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي.

○ فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي: د.عبد السلام الرفعي أفريقيا الشرق الدار البيضاء المغرب ٢٠٠٤.

○ الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية: عبد الوهاب إبراهيم أبوسليمان دارالشروق جدة ١٩٨٣م.

○ الفوائد في اختصار المقاصد: الإمام عبد العزيز بن عبد السلام السلمي(ت ٦٦٠هـ) تحقيق إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر ، دار الفكر ١٤١٦هـ.

○ فواتح الرحموت في شرح مسلم الثبوت: عبد العلي بن نظام الدين الأنصاري المطبعة الأميرية؛ الطبعة الأولى ١٣٢٢هـ.

○ فيض القدير شرح الجامع الصغير: عبد الرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى – مصر؛ الطبعة الأولى ١٣٥٦هـ.

○ القاموس القويم في اصطلاحات الأصوليين: د.محمود حامد عثمان، دار الحديث القاهرة؛ الطبعة الأولى ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

○ القاموس المحيط مجد الدين الفيروز آباد: مطبعة البابي الحلبي – مصر.

○ قانون التأويل: الإمام أبوبكر بن العربي، تحقيق محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي؛ الطبعة الثانية ١٩٩٠م.

○ القبس في شرح موطأ مالك بن أنس: أبوبكر بن العربي المعافري، تحقيق د. محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي؛ الطبعة الأولى ١٩٩٢م.

○ قضية اللفظ والمعنى وأثرها في تدوين البلاغة العربية:د.علي محمد حسن العماري مكتبة وهبة الطبعة الأولى١٤٢٠هـ١٩٩٩م.

○ القطع والظن عند الأصولين: د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، دار الحبيب؛ الطبعة الأولى ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

- قواطع الأدلة في الأصول:الإمام أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني (ت٤٨٩هـ) تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي دار الكتب العلمية بيروت ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام:الأمام عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام دار البيان العربي الطبعة الأولى ١٤٢١هـ-٢٠٠٢م.
- القواعد الأصولية: د.مسعود بن موسى فلوسي مكتبة وهبة الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.
- القواعد الصغرى: عبد العزيز بن عبد السلام، تحقيق إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر – دار الفكر دمشق؛ الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.
- قواعد المصلحة والمفسدة عند شهاب الدين القرافي من خلال كتاب الفروق:قندوز محمد الماحي دار ابن حزم الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
- القواعد والأصول الجامعة: الإمام عبد الرحمن بن ناصر السعدي، دار المنهاج؛ الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.
- القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد: الإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني تحقيق عبدالرحمن عبد الخالق دار القلم الكويت ١٣٩٦هـ.
- القياس بين مؤيديه ومعارضيه: د.عمر سليمان الأشقر الدار السلفية؛ الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- كتاب العين: الإمام أبوعبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت١٧٥هـ) تحقيق الدكتور مهدي المخزومي الدكتور إبراهيم السامرائي مؤسسة دار الهجرة الطبعة الثانية في إيران ١٤٠٩ هـ.

○ كتاب القواعد: أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن المعروف بتقي الدين الحصني، دراسة وتحقيق عبد الرحمن بن عبد الله، مكتبة الرشد الرياض، شركة الرياض للنشر والتوزيع؛ الطبعة الأولى ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

○ كتاب سيبويه:أبو البشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه(ت١٨٠ هـ) تحقيق عبد السلام محمد هارون دار الجيل بيروت.

○ كشاف اصطلاحات الفنون: محمد علي الفاروقي التهانوي؛ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر -القاهرة ١٩٦٣م.

○ كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي:الإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري (ت٧٣٠هـ) تحقيق عبد الله محمود محمد عمر دار الكتب العلمية بيروت ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

○ اللباب في أصول الفقه: صفوان عدنان داودي، دار القلم دمشق؛ الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

○ لسان العرب: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري دار صادر - بيروت.

○ اللمع في أصول الفقه:الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي(ت٤٧٦هـ) دار الكتب العلمية بيروت١٤٠٥هـ -١٩٨٥م.

○ مباحث في أحكام الفتوى: د.عامر سعيد الزيباري دارابن حزم الطبعة الأولى ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

○ المجتبى من السنن: تصنيف أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، تحقيق عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب الطبعة الثانية، ١٤٠٦ - ١٩٨٦.

○ مجموع الفتاوى: الإمام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، أبو العباس تحقيق أنور الباز و عامر الجزار دار الوفاء الطبعة: الثالثة، ١٤٢٦ هـ. ٢٠٠٥ م.

○ المحصول في علم أصول الفقه: الإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي ت٦٠٦هـ دراسة وتحقيق الدكتور طه جابر العلواني الطبعة الثانية ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ مؤسسة الرسالة.

○ المحصول في علم الأصول: أبوبكر بن العربي، تحقيق حسن علي البدري، دار البيارق، الأردن؛ الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

○ المحكم والمحيط الأعظم: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده تحقيق عبد الحميد هنداوي دار الكتب العلمية بيروت ٢٠٠٠م.

○ مختصر المؤمل في الرد إلى الأمر الأول: الإمام عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي أبو شامة (ت٦٦٥هـ) تحقيق صلاح الدين مقبول أحمد مكتبة الصحوة الإسلامية الكويت ١٤٠٣هـ.

○ المخصص: أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيده (ت٤٥٨هـ) تحقيق خليل إبراهيم جفال دار إحياء التراث العربي الطبعة الأولى بيروت ١٤١٧هـ ١٩٩٦م.

○ المدخل إلى تأصيل العمل الإسلامي: محمد أبوالنيت دار الاعتصام؛ الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

○ المدخل إلى علم أصول الفقه: د. معروف الدواليبي؛ طبعة جامعة دمشق ١٣٧٨هـ.

○ المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل: تأليف عبد القادر بن بدران الدمشقي (ت١٣٤٦هـ) تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي مؤسسة الرسالة بيروت ١٤٠١هـ.

○ المزهر في علوم اللغة: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي دار إحياء الكتب العربية الطبعة الأولى ١٣٨٢هـ.

○ مسائل أبي الوليد بن رشد الجد: تحقيق محمد الحبيب التجكاني، منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب؛ الطبعة الأولى ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

○ المستصفى في علم الأصول: الإمام محمد بن محمد الغزالي أبو حامد تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي دار الكتب العلمية بيروت ١٤١٣هـ١٩٩٣م.

○ المسلم المعاصر عدد خاص بمقاصد الشريعة، العدد١٠٣، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

○ مسند الإمام أحمد بن حنبل: الإمام أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، مؤسسة قرطبة - القاهرة.

○ المشترك اللغوي نظرية وتطبيقا: د. توفيق محمدشاهين مكتبة وهبة الطبعة الأولى القاهرة ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

○ مصادر التشريع الإسلامي وطرق استثمارها عند الإمام ابن حزم: مولود السريري دار الكتب العلمية الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢.

○ المصطلح الأصولي عند الإمام الشاطبي: د. فريد الأنصاري أطروحة دكتوراه -كلية الآداب، جامعة الحسن الثاني، المحمدية؛١٩٩٩-٢٠٠٠م.

○ المصفى في أصول الفقه: أحمد بن محمد بن على بن الوزير دار الفكر بيروت الطبعة الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

○ المصقول في علم الأصول: الملا محمد جلي زاده الكويي، تحقيق عبد الرازق بيمار، مؤسسة المطبوعات العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان؛ الطبعة الأولى ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.

○ مصنف ابن أبي شيبة في الأحاديث والآثار: للحافظ عبد الله بن محمد بن أبي شيبة إبراهيم ابن عثمان بن أبي بكر بن أبي شيبة الكوفي العبسي (ت ٢٣٥ هـ) مكتب البحوث والدراسات دار الفكر.

○ معالم تجديد المنهج الفقهي أنموذج الشوكاني: حليمة بوكروشة، كتاب الأمة عدد ٩٠-٩١؛ الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

○ المعالم في علم أصول الفقه: الإمام محمد بن عمر الرازي، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبدالموجود و الشيخ محمد معوض، مؤسسة مختار، دار عالم المعرفة لنشر وتوزيع الكتاب، القاهرة ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

○ معالم وضوابط الاجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية: د.علاء الدين حسين رحال، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن؛ الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

○ المعتمد في أصول الفقه: محمد بن علي بن الطيب البصري أبو الحسين ت ٤٣٦هـ تحقيق خليل الميس دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٣.

○ المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا الشركة العالمية للكتاب ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

○ معجم مقاييس اللغة: أبو الحسين أحمد بن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

○ المعونة في الجدل: الإمام إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق(ت٤٧٦هـ) تحقيق د. علي عبد العزيز العميريني جمعية إحياء التراث الإسلامي الكويت ١٤٠٧هـ.

○ المغني لابن قدامة المقدسي؛ مكتبة الرياض الحديثة ١٩٦١م.

○ المغني للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة؛ مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه ١٣٨٥هـ-١٩٦٥م.

○ مفاتيح الغيب (التفسير الكبير): الإمام فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي دار الكتب العلمية الطبعة الأولى بيروت ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠ م.

○ مفتاح الأصول إلى بناء الفروع على الأصول: الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد المالكي التلمساني (ت ٧٧١هـ) اعتنى به صدقي جميل العطار دار الفكر الطبعة الأولى ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

○ مفهوم المعنى بين الأدب والبلاغة: د.محمد بركات حمدي أبوعلي دار البشير الأردن ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

○ مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية: د.محمد سعد بن أحمد بن مسعود اليوبي، دار الهجرة للنشر والتوزيع؛ الطبعة الأولى ١٩٩٨م.

○ مقاصد الشريعة الإسلامية: الشيخ الطاهر بن عاشور؛ دار سحنون للنشر والتوزيع تونس الطبعة الثانية ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

○ مقاصد الشريعة ومكارمها: علال الفاسي دار الغرب الإسلامي الطبعة الخامسة ١٩٩٩٣م.

○ مقاصد الشريعة: تحرير وحوار عبد الجبار الرفاعي، دار الفكر المعاصر بيروت -دار الفكر دمشق؛ الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

○ المقاصد العامة للشريعة الإسلامية: د. يوسف حامد العالم؛ الطبعة الثالثة دار الحديث، الدار السودانية للكتب ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

○ المقاصد العامة للشريعة الإسلامية: د. يوسف حامد العالم؛ الطبعة الثالثة دار الحديث، الدار السودانية للكتب ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

○ المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات: الإمام أبو الوليد ابن رشد تحقق محمد حك وعبدالله بن إبراهم الأنصاري دار الغرب الإسلامي الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

○ مقدمة ابن خلدون الطبعة الرابعة دار إحياء التراث العربي بيروت.

○ مناهج الأصوليين في دلالات الألفاظ على الأحكام: د.خليفة بابكر الحسن مكتبة وهبة الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩.

○ منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل: الإمام جمال الدين عثمان بن عمرو بن المعروف بابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ) دار الكتب العلمية الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

○ المنثور في القواعد: الإمام محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله (ت ٧٩٤هـ) تحقيق د. تيسير فائق أحمد محمود وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت ١٤٠٥هـ.

○ المنخول من تعليقات الأصول: لحجة الإسلام الإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي حققه وخرج نصه وعلق عليه الدكتور محمد حسن هيتو الطبعة الثالثة دار الفكر المعاصر بيرت لبنان دار الفكر دمشق ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.

○ منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة: د.مسفر بن علي بن محمد القحطاني، دار الأندلس الخضراء الطبعة الأولى: جدة ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

○ منهج الأصوليين في بحث الدلالة اللفظية الوضعية: مولود السريري دار الكتب العلمية الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣.

○ المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية: د. عبد المجيد النجار، دار النشر الدولي الرياض؛ الطبعة الأولى ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

○ موازنة بين دلالة النص والقياس الأصولي وأثر ذلك على الفروع الفقهية: د.أحمد بن حمدي الصاعدي، مكتبة العلوم والحكم المدينة المنورة؛الطبعة الأولى ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

○ الموافقات: الإمام أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية صيدا- بيروت؛ الطبعة الأولى ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

○ ميزان الأصول في نتائج العقول: الإمام علاء الدين أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي (ت٥٣٩هـ) تحقيق د.محمد زكي عبد البر دار إحياء التراث الإسلامي الطبعة الأولى الدوحة قطر ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

○ النبذة الكافية في أحكام أصول الدين: الإمام علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد (ت ٤٥٦هـ) تحقيق محمد أحمد عبد العزيز دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٥هـ.

○ نثر الورود على مراقي السعود: الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، دار المنارة جدة السعودية؛ الطبعة الأولى ١٤١٥هـ-١٩٩٩م.

○ نحو تفعيل مقاصد الشريعة: د. جمال الدين عطية، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر دمشق؛ الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

○ نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر: الإمام جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي(ت٥٩٧ هـ) تحقيق محمد عبد الكريم كاظم الراضي مؤسسة الرسالة بيروت ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

○ نزهة النظر: الإمام أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني دار الكتب العلمية بيروت١٤٠١هـ.

○ النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية: د. محمد عمارة، تنسيق وتقديم عبدالواحد علواني، دار الفكر، دمشق؛ الطبعة الأولى ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

○ نظرات في أصول الفقه: د.عمر سليمان الأشقر، دار النفائس، الأردن؛ الطبعة الأولى ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

○ نظرة نقدية في الدراسات الأصولية المعاصرة:.د.محمد الدسوقي دار المدار الإسلامي الطبعة الأولى ٢٠٠٤م.

○ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: د.أحمد الريسوني، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر؛ الطبعة الأولى ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

○ نفائس الأصول في شرح المحصول: الإمام أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية؛ الطبعة الأولى ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

○ نهاية الوصول إلى علم الأصول: أحمد بن علي بن تغلب بن الساعاتي، دراسة وتحقيق د. سعد بن غرير بن مهدي السلمي، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي- مكة المكرمة ١٤١٩هـ.

○ النهاية في غريب الحديث والأثر: أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري بن الأثير (٦٠٦هـ) تحقيق طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي المكتبة العلمية - بيروت ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م

○ نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار: الإمام محمد بن علي الشوكاني، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.

○ الواضح في أصول الفقه:الإمام أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغداي الحنبلي (ت ٥١٣هـ) تحقيق د.عبد الله بن عبد المحسن التركي مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

○ الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية: محمد صدقي بن أحمد بن محمد البرنو، مؤسسة الرسالة؛ الطبعة الرابعة ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.



فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الفصل الثاني
الأدلة المثبتة للأحكام عند الأصوليين ١٣٣-١٨٤

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

من إصدارات

الصندوق الخيري لنشر البحوث والرسائل العلمية

[١] بيع التقسيط وأحكامه (مجلد) .... سليمان بن تركي التركي
[٢] الغش وأثره في العقود (مجلدان) .... د. عبدالله بن ناصر السلمي
[٣] أخذ المال على أعمال القرب (مجلدان) .... عادل بن شاهين شاهين
[٤] أحاديث البيوع المنهي عنها: رواية ودراية (مجلد) .... خالد بن عبدالعزيز الباتلي
[٥] حماية البيئة والموارد الطبيعية .... فهد بن عبدالرحمن الحمودي
[٦] الترتيب في العبادات في الفقه الإسلامي (مجلدان) .... د. عبدالله بن صالح الكنهل
[٧] أحكام التعامل في الأسواق المالية المعاصرة (مجلدان)... د. مبارك بن سليمان آل سليمان
[٨] ضوابط الثمن وتطبيقاته في عقد البيع (مجلد) .... سمير عبدالنور جاب الله
[٩] أحكام الدين (دراسة حديثية فقهية) (مجلد) .... سليمان بن عبدالله القصير
[١٠] استيفاء الحقوق من غير قضاء (مجلد) .... د. فهد بن عبدالرحمن اليحيى
[١١] استثمار أموال الزكاة (مجلد) .... صالح بن محمد الفوزان
[١٢] المنح الشافيات بشرح مفردات الإمام أحمد (مجلدان)......ت: أ. د. عبدالله بن محمد المطلق
[١٣] أحكام الرجوع في عقود المعاوضات المالية (مجلدان) ......د. فضل الرحيم محمد عثمان
[١٤] تسليم المطلوبين بين الدول في الفقه الإسلامي (مجلد) ....زياد بن عابد المشوخي
[١٥] أحكام نقل الأعضاء في الفقه الإسلامي (مجلدان) .... د. يوسف بن عبدالله الأحمد
[١٦] الشرط الجزائي وأثره في العقود المعاصرة (مجلد)..... د. محمد بن عبدالعزيز اليمني
[١٧] النسب ومدى تأثير المستجدات العلمية في إثباته (مجلد)..... د. سفيان بن عمر بورقعة
[١٨] أحكام الهندسة الوراثية ....د. سعد بن عبد العزيز الشويرخ
[١٩] أحكام لزوم العقد .... د. عبدالرحمن بن عثمان الجلعود
[٢٠] كتاب التنبيه...لأبي الفضل السَّلامي............................ حسين بن عبدالعزيز باناجه
[٢١] القواعد والضوابط الفقهية في الضمان المالي...... د. حمد بن محمد الجابر الهاجري
[٢٢] التدابير الواقية من انتكاسة المسلم .... سارة بنت عبدالرحمن الفارس
[٢٣] شرح مشكل الوسيط، لابن الصلاح (ج١+٢)................ د..عبدالمنعم خليفة أحمد بلال
[٢٤] شرح مشكل الوسيط، لابن الصلاح (ج٣+٤) .... د. محمد بلال بن محمد أمين
[٢٥] التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه ...... د. عايض الشهراني
[٢٦] الحاجة وأثرها في الأحكام .... د. أحمد بن عبدالرحمن الرشيد
[٢٧] أحكام المعابد .... عبدالرحمن بن دخيل العصيمي
[٢٨] دفع الدعوى الجزائية أثناء المحاكمة .... عبدالرحمن بن سليمان البليهي
[٢٩] الرؤى عند أهل السنة والجماعة والمخالفين .... د. سهل بن رفاع العتيبي
[٣٠] أحكام التلقيح غير الطبيعي............................ د. سعد بن عبدالعزيز الشويرخ
[٣١] الموسوعة الشاملة لمذهب الروحية الحديثة .... د. علي بن سعيد العبيدي

[٣٢] الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي .... فهد بن صالح العجلان
[٣٣] آراء أبي الحسن السبكي الاعتقادية .... عجلان بن إبراهيم العجلان
[٣٤] مسائل معاصرة مما تعم به البلوى في فقه العبادات .... نايف بن جمعان جريدان
[٣٥] الشروط التعويضية في المعاملات المالية (ج١+ج٢)................ عياد بن عساف العنزي
[٣٦] منهج ابن كثير في الدعوة إلى الله (ج١+ج٢) .... د. مبارك بن حمد الحامد الشريف
[٣٧] أثر التحول المصرفي .... عمار أحمد عبدالله
[٣٨] عقود الإذعان في الفقه الإسلامي .... الشيخ أحمد سمير قرني
[٣٩] دلالات الألفاظ عند شيخ الإسلام ابن تيمية ....د. عبدالله بن سعد آل مغيرة
[٤٠] الوحدة القرآنية دراسة تحليلية مقارنة .... د. محمد بن محمود خوجة
[٤١] ضمانات التحقيق الجنائي مع المرأة .... عبدالله بن عبدالعزيز الشتوي
[٤٢] أحكام استخدام الأطفال والانتفاع بما يختصون به .... ماهر بن سعد الخوفي
[٤٣] أحكام تمويل الاستثمار في الأسهم .... د. فهد بن صالح العريض
[٤٤] النوازل الفقهية المعاصرة المتعلقة بالتداوي أثناء الصوم ......أسامة بن أحمد الخلاوي
[٤٥] أحكام الإعسار المالي في الفقه الإسلامي .... د. فضل الرحيم محمد عثمان
[٤٦] الشيخ جمال الدين القاسمي واختياراته الفقهية .... سامي الأزهر الفريضي
[٤٧] المصالح المرسلة وأثرها في المعاملات .... د. عبدالعزيز بن عبدالله العمار
[٤٩] التيسير في واجبات الحج دراسة مقارنة .... حامد بن مسفر الغامدي
[٥٠] أحكام الكتب في الفقه الإسلامي .... د. ياسين بن كرامة الله مخدوم
[٥١] الفتاوى الزينية، لابن النجيم .... د. سعيد بن سالم بن مساعد الغامدي
[٥٢] النوازل في الأشربة .... د. زين العابدين بن الشيخ أزوين
[٥٣] عقد التوريد في الفقه الإسلامي .... د. عادل شاهين محمد شاهين
[٥٤] التفسير النبوي: مقدمة تأصيلية، مع دراسة حديثية لأحاديث التفسير النبوي الصريح .... خالد بن عبد العزيز الباتلي
[٥٥] أحكام النوازل في الإنجاب .... د. محمد بن هائل بن غيلان المدحجي
[٥٦] منهج أبي الخطاب الكلوذاني ومكانته في المذهب الحنبلي
د. عبدالعزيز بن عبدالله العمار
[٥٧] منهج الشيخ عبدالله بن زيد آل محمود في تقرير العقيدة .
د. عبدالعزيز بن أحمد البداح
[٥٨] منهج الطوفي في تقرير العقيدة .... د. إبراهيم بن عبدالله بن صالح المعثم
[٥٩ الأمراض الوراثية، وأحكامها في الفقه الإسلامي .... هيلة بنت عبدالرحمن اليابس
[٦٠] تربية ملكة الاجتهاد ....———.................... د. محمد بولوز بن أوشريف
[٦١] الصناديق الاستثمارية، دراسة فقهية تطبيقية .... د. حسن بن غالب دائلة
[٦٢] إفلاس الشركات وأثره في الفقه والنظام .... د. عبدالمجيد بن صالح المنصور
[٦٣] مسائل معاصرة مما تعم به البلوى (في فقه المعاملات) ....نايف بن جمعان جريدان
[٦٤] الاجتهاد الأصولي (دراسة في المفهوم والمنهج) .... د. محمد بن أحمد بن سيد أويك


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com